MÜNCHENER
THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

10. Jahrgang 1959 Heft 4

Die kirchlichen Belange im geltenden bayerischen Schulrecht der allgemeinbildenden Schulen

Von Georg May, Freising

Die Kirche trägt die Offenbarung Gottes in Jesus Christus durch die Zeiten. Sie ist die gottgesetzte Vermittlerin des Heiles. Ein wesentlicher Teil der kirchlichen Heilsvermittlung ist die Verkündigung der geoffenbarten Wahrheit. Sie erfolgt in Unterricht und Erziehung.

Den Dienst am Wort schuldet die Kirche nicht nur den Erwachsenen, sondern auch den Kindern. Gott beansprucht den Menschen nicht nur von einem bestimmten Zeitpunkt ab, etwa von der bürgerlichrechtlichen Mündigkeit an, sondern während der ganzen Zeit seines Lebens. Die Wahrheit der Offenbarung muß deshalb zum frühestmöglichen Zeitpunkt an die empfänglichen Seelen der Kinder herangetragen werden. Da die Offenbarung nicht nur belehren, sondern das Leben gestalten will, muß die Einübung in sie, d. h. die Praxis des religiös-sittlichen Lebens ebenfalls möglichst früh einsetzen.

Unterricht in der geoffenbarten Wahrheit und Erziehung zum neuen Leben in Christus dürfen nicht isoliert neben der übrigen geistig-sittlichen Bildungsarbeit am Kind stehen. Die Offenbarung deckt nämlich nicht nur auf, wer Gott ist, sondern auch, was die Welt ist. Es kann sich darum kein Bereich der geistigen Kultur gleichgültig gegen die Offenbarung verhalten und im Dunkel des Immanentismus verharren. Der umfassende Gehorsam gegen Gottes Selbstenthüllung verlangt, daß alle Geistesgebiete in ihr Licht gerückt werden und alle erzieherischen Maßnahmen von ihr die letzte Begründung entgegennehmen. Auch die sog. profanen Fächer müssen gleichsam von Gottes Sonne überstrahlt sein. So zielt die Kirche auf »den organischen und werthierarchischen Einbau der Profanbildung in die in Gott zentrierte Bildungsidee«[1]), fordert sie die ganzheitliche Ausrichtung von Unterricht und Erziehung nach den Grundsätzen der Offenbarung in einer Schule, die vom Geiste des katholischen Glaubens geprägt ist[2]).

Da Unterricht und Erziehung entscheidend durch die Persönlichkeit des Unterrichtenden und Erziehenden geprägt sind, setzt der Anspruch auf ganzheitliche katholische Erziehung den anderen nach Erziehern voraus, die fähig und bereit sind, das katholische Bildungsideal zu verwirklichen.

[1]) LThK IX² Sp. 341.
[2]) Vgl. LThK IX² Sp. 343.

Seit über hundertfünfzig Jahren hat nun der Staat das Schulwesen grundsätzlich zu seiner eigenen Angelegenheit erklärt. Die Kirche lehnt den Monopolanspruch des Staates ab; sie findet sich jedoch mit der Regelung des Schulwesens durch ihn um so eher ab, je mehr er bestrebt ist, sein Schulrecht nach katholischen Grundsätzen zu gestalten.

Es erhebt sich die Frage, wie sich das geltende bayerische Schulrecht zu den kirchlichen Ansprüchen stellt, ob und in welchem Maße es die kirchlichen Belange berücksichtigt.

Die für das bayerische Schulrecht maßgebenden Rechtsquellen sind heute das Bonner Grundgesetz vom 23. Mai 1949 (BGBl. S. 1), die Bayerische Verfassung vom 2. Dezember 1946 (GVBl. S. 333), die Kirchenverträge vom Jahre 1924[3]) sowie die damit in Einklang stehenden früheren reichs- und landesrechtlichen Bestimmungen und die seit 1946 ergangenen Gesetze, Verordnungen, Bekanntmachungen und Entschließungen[4]).

I. Grundsätzliches

Das bayerische Schulrecht erkennt allgemein in der Religion einen hohen Bildungswert und räumt insbesondere den christlichen Grundsätzen eine anerkannte Vorrangstellung ein. Von daher ist die sowohl im Grundgesetz Art. 6 Abs. 2 als auch in der Bayerischen Verfassung Art. 126 Abs. 1 erfolgte Anerkennung des elterlichen Erziehungsrechtes als eines natürlichen Rechtes zu verstehen[5]).

Unbeschadet des Elternrechtes wird auch das eigene Recht der Religionsgemeinschaften und der staatlich anerkannten weltanschaulichen Gemeinschaften auf einen angemessenen Einfluß bei der Erziehung der Kinder ihres Bekenntnisses oder ihrer Weltanschauung durch die Bayerische Verfassung Art. 127 anerkannt.

Nach Art. 133 Abs. 1 der Bayerischen Verfassung sind nicht nur der Staat und die Gemeinden Bildungsträger, sondern auch die anerkannten Religionsgemeinschaften und weltanschaulichen Gemeinschaften.

In Art. 131 Abs. 2 der Bayerischen Verfassung werden als oberste Bildungsziele für alle Schulen »Ehrfurcht vor Gott, Achtung vor religiöser Überzeugung und vor der Würde des Menschen, Selbstbeherrschung, Verantwortungsgefühl und Verantwortungsfreudigkeit, Hilfsbereitschaft und Aufgeschlossenheit für alles Wahre, Gute und Schöne« anerkannt.

Mit diesen Bestimmungen ist wohl das Maximale an positiver Einstellung zur christlichen Offenbarung erreicht, das der religiös neutrale Staat sich leisten kann.

---

[3]) Bayerisches Konkordat mit dem Heiligen Stuhl vom 29. März 1924 und Vertrag zwischen dem Bayerischen Staate und der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern r. d. Rh. vom 15. November 1924 (GVBl. 1925 S. 53).

[4]) Vgl. G. A. Vischer, *Bayerisches Schulrecht* (München 1952) 5.

[5]) Vgl. K. Weinzierl, *Das Recht der Eltern zur Mitbestimmung der Schulart:* Münchener Theologische Zeitschrift 1 (1950) 3. Heft, 66–82; Th. Maunz, *Das Recht des Kindes und der Eltern:* Grundsätze katholischer Schulpolitik (Freiburg 1958) 172–188; LThK III[3] Sp. 835–837; StL II[6] Sp. 1175–1179.

II. Religionsunterricht

1. Pflichtfach

a) Der CIC schärft den Gläubigen die vom göttlichen Recht her gegebene Pflicht ein, sich eine möglichst vollkommene Ausbildung in der christlichen Glaubenslehre anzueignen, und verpflichtet alle irgendwie an der Erziehung Beteiligten, dafür Sorge zu tragen, daß die ihnen Anvertrauten religiösen Unterricht empfangen[6]). In allen allgemeinbildenden Schulen, die von katholischen Schülern besucht werden, ist Religionsunterricht als Pflichtfach zu erteilen[7]).

b) Das bayerische Schulrecht entspricht der kirchlichen Forderung.

(1) Ordentliches Lehrfach.

Der Religionsunterricht ist ordentliches Lehrfach aller Volksschulen, Berufsschulen, mittleren und höheren Lehranstalten in Bayern[8]).

Damit ist der Religionsunterricht vom bayerischen Staat nach seiner sachlichen Seite zum Pflichtfach erklärt[9]).

(2) Umfang.

Der Umfang des Religionsunterrichtes soll im Einvernehmen mit den kirchlichen Oberbehörden festgesetzt und gegenüber dem Stande bei Abschluß des BayK nicht gekürzt werden[10]).

(3) Teilnahme.

Getreu dem Grundsatz der Glaubens- und Gewissensfreiheit darf niemand gezwungen werden, am Religionsunterricht sowie an kirchlichen Handlungen teilzunehmen[11]). Bei Kindern bleibt die Teilnahme am Religionsunterricht sowie

[6]) c. 1335; vgl. cc. 769; 797; 1113; 1372 § 2.

[7]) c. 1373; vgl. das Rundschreiben der SC Conc. über den Religionsunterricht an den Mittelschulen Italiens vom 21. 6. 1930 (AAS 22, 1930, p. 395–409).

[8]) Bayerisches Konkordat (=BayK) Art. 7 § 1 S. 1; Art. 4 § 3; Bayerische Verfassung (=BayVerf) Art. 136 Abs. 2 S. 1. Im einzelnen: Bekanntmachung (=Bek) über den Bildungsplan für die bayerischen Volksschulen vom 27. 9. 1955 (BayBSVK S. 1710 ff.; 1714 ff.); Bek. über die Richtlinien für den Unterricht an den bayerischen Berufsschulen vom 17. 6. 1953 (BayBSVK S. 1057); Bek. über den Religionsunterricht an den Berufsfachschulen und Fachschulen für Mädchen vom 24. 3. 1959 (KMBl. S. 157); Bek. über die Frauenfachschulen in Bayern vom 18. 8. 1950 (BayBSVK S. 527); Bek. über die Haushaltungsschulen vom 5. 10. 1956 (BayBSVK S. 2064); Bek. über die Schulen für Kinderpflege und Hauswirtschaft vom 13. 3. 1957 (BayBSVK S. 2286); Bek. über die Ausbildung von Kindergärtnerinnen und Hortnerinnen vom 23. 8. 1950 (BayBSVK S. 572); Bek. über Landfrauenschulen in Bayern vom 28. 6. 1957 (BayBSVK S. 2460); Bek. über den Lehrplan an Mittelschulen vom 24. 7. 1950 (BayBSVK S. 467; 496); Bek. über die Stundentafeln und Stoffpläne an Höheren Schulen vom 14. 1. 1952 (BayBSVK S. 740).

[9]) Die Einrichtung und Abhaltung des Religionsunterrichtes in den allgemeinbildenden Schulen ist Sache des Staates. Er hat die erforderlichen Schulräume einschließlich der Beheizung und Beleuchtung zur Verfügung zu stellen. Der Religionsunterricht ist in die Lehrpläne dieser Schulen aufzunehmen (vgl. Vischer S. 21). In den Stundenplänen ist der Religionsunterricht grundsätzlich gleichberechtigt mit allen anderen Fächern. Die Aufnahmeprüfung in die Höhere Schule erstreckt sich auch auf die Religionslehre, wenn der Prüfling am Religionsunterricht der Volksschule teilgenommen hat (Ausführungsbestimmungen zur Schulordnung für die Höheren Schulen in Bayern vom 15. 2. 1958: KMBl. S. 49 Ziffer 11). Die Hilfmittel für den Religionsunterricht fallen unter das Gesetz über die Lehrmittelfreiheit (vgl. die Bek. über ein Gesamtverzeichnis der in Bayern lernmittelfrei genehmigten Schulbücher vom 2. 3. 1957: BayBSVK S. 2181 und vom 6. 8. 1959: KMBl. S. 277). – Die Einschränkung des Art. 7 § 1 Abs. 2 BayK faßt Fälle ins Auge, in denen die Zahl der Kinder katholischen Bekenntnisses so gering ist, daß die Anstellung eines Religionslehrers vom Staate nicht verlangt werden kann.

[10]) BayK Art. 4 § 3; Art. 7 § 1 Abs. 1 S. 2. Die Bestimmung gilt für Volks-, mittlere und höhere Schulen.

[11]) BayVerf Art. 107 Abs. 1 und Abs. 6; vgl. Art. 148.

an kirchlichen Handlungen und Feierlichkeiten der Willenserklärung der Erziehungsberechtigten überlassen[12]). Vom vollendeten achtzehnten Lebensjahre ab entscheidet der Schüler selbst über die Teilnahme am Religionsunterricht[13]).

Die Erklärung, am Religionsunterricht nicht teilnehmen zu wollen, kann immer nur für ein Schuljahr und nur innerhalb der ersten acht bzw. vierzehn Tage nach Beginn des Schuljahres abgegeben werden[14]).

2. Lehrkräfte für den Religionsunterricht

a) Nach kanonischem Recht ist die religiöse Unterweisung des Volkes die eigene und bedeutsame Aufgabe der Seelsorgegeistlichen[15]), insbesondere Recht und Pflicht des Pfarrers[16]). Der Pfarrer ist berechtigt und notfalls verpflichtet, zur religiösen Unterrichtung der Jugend die Hilfe anderer im Pfarrgebiet wohnhafter Geistlicher, auch aus klösterlichen Verbänden, in Anspruch zu nehmen[17]). Für den Religionsunterricht in den mittleren und höheren Schulen sind nur Priester vorgesehen[18]); in den Volksschulen sind auch Laien zugelassen[19]).

b) Das bayerische Schulrecht tut den kirchlichen Bestimmungen Genüge.

(1) Seelsorgegeistliche.

Die Erteilung des Religionsunterrichtes gehört grundsätzlich zu den ordentlichen Dienstaufgaben des zuständigen Seelsorgegeistlichen und unterliegt als eigene kirchliche Angelegenheit der innerkirchlichen Regelung[20]).

---

[12]) BayVerf. Art. 137 Abs. 1. Wo keine Abmeldung erfolgt, umfaßt die Schulpflicht (vgl. das Schulpflichtgesetz vom 15. 1. 1952: GVBl. S. 11 = BayBS II S. 580) auch die Verpflichtung zur regelmäßigen Teilnahme am lehrplanmäßigen Religionsunterricht (Bek. zur Ausführung des Schulpflichtgesetzes vom 7. 4. 1952: J. Mayer, *Das Schulpflichtgesetz* (München 1952) 43, Ziffer 2 Abs. 1).

[13]) BayVerf Art. 137 Abs. 1. Mit dieser Bestimmung ist die unsinnige Vorverlegung der Religionsmündigkeit auf das vollendete 14. Lebensjahr, wie dies § 5 des Reichsgesetzes über die religiöse Kindererziehung vom 15. 7. 1920 (RGBl. S. 939) vorsah, jedenfalls für die Teilnahme am Religionsunterricht (und selbstverständlich auch an religiösen Handlungen und Feierlichkeiten) rückgängig gemacht und die Entscheidung in ein Alter verlegt, in dem sie aus überlegtem Entschluß und echter Überzeugung zustande kommen kann.

[14]) Bek. vom 16. 10. 1947 über den Besuch des Religionsunterrichtes (BayBSVK S. 299). Während des Schuljahres soll eine Abmeldung nur aus wichtigen Gründen erfolgen (Ausführungsbestimmungen zur Schulordnung für die Höheren Schulen in Bayern vom 15. 2. 1958: KMBl. S. 49 Ziffer 39). Die Bek. über die Einführung der Schulordnung für die bayerischen Volksschulen vom 24. 7. 1959 (KMBl. S. 201) erklärt in Ziffer 276 Abs. 1, die Abmeldung solle möglichst innerhalb der ersten zwei Wochen des Schuljahres erfolgen. – Die Erklärung, am Religionsunterricht nicht teilnehmen zu wollen, ist für alle Schüler bis zum vollendeten 18. Lebensjahre von dem abzugeben, der über die religiöse Erziehung des Schülers zu bestimmen hat. Vgl. dafür § 2 des Reichsgesetzes über die religiöse Kindererziehung; ferner Vischer, 26ff.

[15]) c. 1329.

[16]) c. 467.

[17]) cc. 1333; 1334. Die Bestimmung bezieht sich an sich auf die Mithilfe in der pfarrlichen Katechese, kann aber unbedenklich auf den Religionsunterricht in den öffentlichen Schulen ausgedehnt werden (H. Heimerl, *Laien im Dienste der Verkündigung* [Wien 1958] 64.)

[18]) Vgl. c. 1373 § 2.

[19]) cc. 1333 § 1; 1334; MP Pius' XI., *Orbem catholicum*, 29. 6. 1923 (AAS 15, 1923, p. 328; vgl. auch 16, 1924, p. 392; 18, 1926, p. 145ss.): Einrichtung von Lehrgängen zur Ausbildung von Laienkatecheten; s. auch SC Conc., Provido sane, 12. 1. 1935 (AAS 27, 1935, p. 152). Besonders sollen dafür die Mitglieder der Christenlehrbruderschaften herangezogen werden (dazu cc. 711 § 2; 1333 § 1; SC Conc. vom 12. 1. 1935: AAS 27, 1935, p. 149; Heimerl S. 60–64). Auch Frauen sind zugelassen (vgl. Benedikt XIV., Const. *Etsi minime*, 7. 2. 1742, § 7: Fontes I n. 324 p. 717).

[20]) Vgl. J. Mayer, *Das Schulorganisationsgesetz* (München 1951) 42; Münchener Diözesansynode 1950, *Bericht* (München 1951) 100f.; Pflichtstundenmaß der Seelsorgegeistlichen:

Die Kirche hat sich bereit erklärt, für die Erteilung des Religionsunterrichtes an Volksschulen nur Geistliche zu verwenden, welche die bayerische oder eine andere deutsche Staatsangehörigkeit haben, das Reifezeugnis besitzen und die vorgeschriebenen Studien an einer deutschen staatlichen Hochschule oder einer deutschen bischöflichen Hochschule oder einer päpstlichen Hochschule in Rom erfolgreich zurückgelegt haben[21]).

(2) Volksschullehrer.

Die Volksschullehrer sind, soweit sie die Erteilung des Religionsunterrichtes nicht niedergelegt haben, verpflichtet, bei der Erteilung des Religionsunterrichtes mitzuwirken. Diese Mitwirkung gehört zu ihren ordentlichen Dienstaufgaben. Die Religionsstunden werden auf das ordentliche Stundenmaß der Lehrer angerechnet[22]). Der Lehrer kann jedoch die Erteilung des Religionsunterrichtes ablehnen[23]).

(3) Studienräte.

Wie in den meisten deutschen Ländern kann auch in Bayern bei dem Staatsexamen für das höhere Lehramt katholische Religionslehre als eigenes Fach gewählt werden; allerdings ist eine bestimmte Fächerverbindung vorgeschrieben[24]). Außerdem können zur Prüfung in katholischer Religionslehre in Verbindung mit den angegebenen Fächern nur solche Studierende zugelassen werden, denen vor Beginn ihres Studiums vom Staatsministerium für Unterricht und Kultus schriftlich die Zulassung hiezu in Aussicht gestellt worden ist[25]).

(4) Besondere Religionslehrkräfte.

Sind für den Schulort nicht genügend Seelsorgegeistliche vorhanden und können auch die Volksschullehrer nicht im erforderlichen Maß den Religionsunterricht übernehmen, so dürfen die Religionsgesellschaften nach Maßgabe des Bedürfnisses besondere Lehrkräfte heranziehen, für deren Besoldung der Staat die Mittel zur Verfügung stellt[26]). Diese Lehrkräfte bedürfen zur Erteilung des Unterrichts der Zulassung durch die Regierung. Voraussetzung dafür ist der Nachweis einer entsprechenden allgemeinen und katechetischen Ausbildung sowie die charakterliche Eignung[27]). Die von den Religionsgemeinschaften bestellten Religionslehrer können den gesamten Religionsunterricht in allen Schülerjahrgängen selbst erteilen. Wenn der Klassenlehrer beteiligt werden soll, wird der Religionsunterricht nach bestimmten Grundsätzen zwischen beiden aufgeteilt[28]).

Amtsblatt der Erzdiözese München-Freising 1956 S. 194. – S. auch Ziffer 302 der Landesvolksschulordnung von 1959.

[21]) BayK Art. 13 § 1 in Verbindung mit Reichskonkordat Art. 14.

[22]) J. Mayer, *Schulorganisationsgesetz*, 42. Vgl. die Entschließung vom 19. 2. 1955 (Beilage zu Nr. 5, 1955, des Amtsblattes der Erzdiözese München-Freising); Ziffer 315 der Landesvolksschulordnung von 1959. Für die Teilnahme an Fortbildungslehrgängen in Religionspädagogik ist die Beurlaubung der Volksschullehrer vorgesehen (Entschließung vom 16. 1. 1957: KMBl. Beiblatt 1957 S. 7; vom 14. 2. 1955: KMBl. S. 41; vom 5. 12. 1957: KMBl. Beiblatt 1957 S. 285). – Zum Organistendienst der Volksschullehrer vgl. die Bek. vom 14. 11. 1952 (Amtsblatt der Erzdiözese München-Freising 1952 S. 276).

[23]) BayVerf. Art. 136 Abs. 3, GG Art. 7 Abs. 3 S. 3. Der Lehrer hat dies dem Schulleiter schriftlich zu erklären, und zwar in der Regel zu Beginn eines Schuljahres. Der Schulleiter legt diese Erklärung dem Schulamt vor (Landesvolksschulordnung von 1959 Ziffer 316).

[24]) Bek. über die Prüfungsordnung für das Lehramt an den Höheren Schulen in Bayern vom 12. 8. 1955 (BayBSVK S. 1594ff.) § 19 Ziffer 2 Abs. 1 Buchst. b = Prüfungsordnung für das Lehramt an Höheren Schulen in Bayern vom 3. 2. 1959 (KMBl. S. 45) § 2 Abs. 5 Ziffer 1 Buchst. e. Die Prüfungsbestimmungen für katholische Religionslehre stehen nunmehr in § 31. Vgl. auch die Ausführungsbestimmungen vom 3. 2. 1959 (KMBl. S. 104).

[25]) Anmerkung zur Prüfungsordnung ebenda.

[26]) § 14 des Schulorganisationsgesetzes vom 8. August 1950 (GVBl. S. 159 = BayBS II S. 591).

[27]) Dazu Mayer, *Schulorganisationsgesetz*, 42f.

[28]) Landesvolksschulordnung 1959 Ziffer 317. – Vgl. noch ebenda Ziffer 301.

3. *Prüfung, Anstellung und Sendung der mit der Erteilung von Religionsunterricht befaßten Lehrkräfte*

a) Nach kirchlichem Recht kann niemand an der Glaubensverkündigung beteiligt werden, der nicht durch kanonische Sendung damit beauftragt ist[29]). Die kanonische Sendung erfolgt entweder durch Übertragung eines Amtes, mit dem Recht und Pflicht zur Wortverkündigung verbunden sind, oder durch besonderen Sendungsauftrag[30]). Der Sendungsauftrag kann nach Inhalt, Umfang, Form, Ort, Zeit und Personen verschieden sein. Er ist jederzeit entziehbar[31]).

Auch der schulplanmäßige Religionsunterricht kann nur im Auftrage der Kirche erteilt werden[32]). Es obliegt den Ortsoberhirten, die Religionslehrer auf ihre Eignung zu prüfen und mit der kanonischen Sendung auszustatten[33]).

b) Nach bayerischem Schulrecht setzt die Erteilung des Religionsunterrichtes die kirchliche Ermächtigung, d. i. die missio canonica durch den Diözesanbischof voraus[34]). Der Widerruf der missio canonica macht den betroffenen zur Erteilung von Religionsunterricht ungeeignet.

Insbesondere kann die Ernennung der Religionslehrer an den höheren Lehranstalten staatlicherseits erst erfolgen, wenn gegen den in Aussicht genommenen Kandidaten von dem zuständigen Diözesanbischof keine Erinnerung erhoben wird[35]). Sollte ein Religionslehrer von dem Diözesanbischof wegen seiner Lehre oder wegen seines sittlichen Verhaltens aus triftigen Gründen beanstandet werden, so hat die Staatsregierung alsbald auf andere Weise für einen entsprechenden Ersatz zu sorgen[36]). Dem Prüfungsausschuß für die Erteilung der Lehrbefähigung an den katholischen Volksschulen gehört, soweit die religionspädagogische Prüfung in Frage steht, ein Vertreter der kirchlichen Oberbehörden an[37]).

---

[29]) Zur missio canonica vgl. *Dictionnaire de droit canonique* VI col. 890–892; H. Flatten, *Missio canonica:* Verkündigung und Glaube. Festgabe für Franz X. Arnold (Freiburg i. Br. 1958) 123–141; Heimerl, 77–102.

[30]) c. 1328.

[31]) Vgl. c. 2317.

[32]) J. Wenner, *Kirchliches Lehrapostolat in Wort und Schrift*, 2. Aufl. (Paderborn 1953) 61.

[33]) c. 1381 § 3. So dürfte approbare mit Eichmann-Mörsdorf, *Lehrbuch des Kirchenrechts*, 9. Aufl. (Paderborn 1958), 402 zu übersetzen sein (vgl. LThK I³ Sp. 772; anders Heimerl, 89). Die Kirche verlangt also zweierlei: einmal daß sie ihr Urteil abgibt über die Befähigung des Kandidaten zur Erteilung von Religionsunterricht, zum anderen daß sie ihm die Vollmacht zur Erteilung von Religionsunterricht erteilt. Die staatliche Anstellung ist von diesen beiden Voraussetzungen abhängig.

[34]) BayK Art. 5 § 2 S. 3; BayVerf Art. 136 Abs. 4; Landesvolksschulordnung von 1959 Ziffer 315.

[35]) BayK Art. 3 § 1.

[36]) BayK Art. 3 § 2.

[37]) Nach Art. 5 § 4 BayK erhalten die kirchlichen Oberbehörden in den Prüfungskommissionen, die für die Erteilung der Lehrbefähigung an den katholischen Volksschulen zuständig sind, mindestens für die Prüfungen aus der Religionslehre eine angemessene Vertretung. Diesem Minimum leistet die Bek. über die Prüfungsordnung der religionspädagogischen Prüfung für das Lehramt an Volksschulen vom 9. 3. 1953 (BayBSVK S. 354) § 3 Ziffer 3 Genüge. – Dem Prüfungsausschuß für das höhere Lehramt gehört ausdrücklich ein kirchlicher Vertreter nicht an. Es kann jedoch ohne Schwierigkeit der Fachprüfer für katholische Religionslehre von der kirchlichen Oberbehörde zu ihrem Vertreter bestellt werden (vgl. die Bek. über die Prüfungsordnung für das Lehramt an den Höheren Schulen in Bayern vom 12. 8. 1955: BayBSVK S. 1601f. § 10; S. 1645f. § 65).

4. Aufsicht und Leitung des Religionsunterrichtes

a) Nach dem CIC unterliegt die religiöse Unterweisung der katholischen Jugend in Schulen aller Art, auch in den Staats- und Privatschulen, der Aufsicht und Leitung der Kirche[38]). Die Ortsoberhirten haben hinsichtlich der religiösen und sittlichen Unterweisung der Jugend das Visitationsrecht in allen Schulen; sie können die Visitation selbst oder durch andere vornehmen[39]). Die unmittelbare Aufsicht über den Religionsunterricht führen nach gemeinem Recht die Landdekane[40]), in Bayern die Schuldekane[41]).

Die Ortsoberhirten treffen die näheren Bestimmungen über die Erteilung des Religionsunterrichtes[42]). Ihnen obliegt es auch, die Lehrbücher für den Religionsunterricht gutzuheißen[43]).

b) Das bayerische Schulrecht trägt den kirchlichen Belangen auch in dieser Hinsicht Rechnung.

(1) Allgemeines.

Die Beaufsichtigung und Leitung des Religionsunterrichtes an den Volksschulen, Mittelschulen und höheren Lehranstalten werden der Kirche gewährleistet[44]). Die Kirche hat danach ein Mitbestimmungsrecht über Lehrinhalt, Lehrmethode, Lehrplan und Lehr- bzw. Lernmittel für den Religionsunterricht[45]).

(2) Besuchsrecht.

Die Religionsgesellschaften können durch Beauftragte den Religionsunterricht ihres Bekenntnisses besuchen lassen. Die Beauftragten können mit den Lehrkräften, die den Religionsunterricht erteilen, über die Abstellung wahrge-

[38]) c. 1381 § 1; vgl. c. 1327 § 1.

[39]) c. 1382.

[40]) c. 447 § 1 n. 1.

[41]) Vgl. dazu die Neuregelung der Schulvisitationspflicht des Schuldekans ab Schuljahr 1958/59 (Amtslatt der Erzdiözese München-Freising 1958 S. 174). S. auch: Entlaßprüfung an den Volksschulen (ebenda 1957 S. 183); Visitation der Laienkatecheten (ebenda 1957 S. 81); Jahresbericht über den Religionsunterricht an den Volks- und Berufsschulen (ebenda 1957 S. 134).

[42]) c. 1336. Vgl. dazu die Lehrordnung für den katholischen Religionsunterricht an den Volksschulen in Bayern (Beilage zu Nr. 5, 1952, des Amtsblattes der Erzdiözese München-Freising).

[43]) c. 1381 § 3.

[44]) BayK Art. 8 § 1. Nach Art. 136 Abs. 2 S. 2 BayVerf wird der Religionsunterricht in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der betr. Religionsgemeinschaft erteilt. Zu diesen Grundsätzen gehört die oberhirtliche Leitung und Beaufsichtigung der gesamten Glaubensverkündigung in einer Diözese.

[45]) In den Bildungsplänen und Stoffplänen für die verschiedenen bayerischen Schularten wird regelmäßig bemerkt, daß für den Religionsunterricht die Richtlinien der kirchlichen Oberbehörden maßgebend sind, daß die Bestimmungen für den Religionsunterricht von den zuständigen kirchlichen Oberbehörden erstellt sind, daß der Religionsunterricht nach den Weisungen der kirchlichen Oberbehörden erteilt wird (vgl. Bek. über den Bildungsplan für die bayerischen Volksschulen vom 27. 9. 1955: BayBSVK S. 1714f.; Bek. über die Richtlinien für den Unterricht an den bayerischen Berufsschulen vom 17. 6. 1953: BayBSVK S. 1058; Bek. über die Richtlinien für den Unterricht an den landwirtschaftlichen Berufsschulen vom 3. 7. 1958: KMBl. S. 177; Bek. über die Frauenfachschulen in Bayern vom 18. 8. 1950: BayBSVK S. 528; Bek. über die Ausbildung von Kindergärtnerinnen und Hortnerinnen vom 23. 8. 1950: BayBSVK S. 573; Bek. über die Haushaltungsschulen in Bayern vom 5. 10. 1956: BayBSVK S. 2065; Bek. über die Schulen für Kinderpflege und Hauswirtschaft vom 13. 3. 1957: BayBSVK S. 2286; Bek. über die Landfrauenschulen in Bayern vom 28. 6. 1957: BayBSVK S. 2461; Bek. über die Ausbildung und Prüfung der Jugendleiterinnen vom 18. 9. 1958: KMBl. S. 265 Ziffer VII Buchst. C; Bek. über den Lehrplan der Mittelschulen vom 24. 7. 1950: BayBSVK S. 469; 497). Eine solche Bestimmung fehlt nur für die höheren Schulen (vgl. die Bek. über die Stundentafeln und Stoffpläne an den Höheren Schulen vom 14. 1. 1952: BayBSVK S. 745f.), ist aber ohne weiteres vorauszusetzen.

nommener Mängel in Fühlung treten. Auch steht es ihnen frei, das Schulamt anzurufen, wenn Beanstandungen zu erheben sind. Jedoch haben die Religionsgesellschaften und ihre Vertreter gegenüber den staatlichen Lehrkräften, die Religionsunterricht erteilen, keine dienstaufsichtlichen Befugnisse[46]).

(3) Genehmigung der Lernmittel.

Die Lernmittel für den Religionsunterricht werden auf Antrag der kirchlichen Oberbehörden zum Unterrichtsgebrauche zugelassen; die Auswahl unter den zugelassenen Lernmitteln für den Religionsunterricht trifft die zuständige kirchliche Oberbehörde[47]).

III. Ganzheitliche katholische Erziehung

1. Die Kirche fordert für die schulische Erziehung der katholischen Kinder die ganzheitliche katholische Erziehung, wie sie in der katholischen Bekenntnisschule grundsätzlich gewährleistet ist[48]). Die deutschen Bischöfe haben die kirchliche Forderung auf katholische Bekenntnisschulen oft und eindringlich erhoben[49]). Nur wenn nach Lage der Dinge die katholische Bekenntnisschule nicht durchzusetzen ist, kann der Ortsoberhirt den Besuch nichtkatholischer, neutraler oder gemischter Schulen dulden[50]).

Da der katholische Charakter der Schule mit der Befähigung und Bereitschaft der Lehrer, im Geiste des katholischen Glaubens zu unterrichten und zu erziehen, steht oder fällt, ist in der Forderung nach katholischen Bekenntnisschulen die andere nach katholischen Lehrern, die diese Bereitschaft und jene Fähigkeit besitzen, näherhin nach katholischer Lehrerbildung enthalten.

2. Das bayerische Schulrecht schafft hier in weitem Umfange die Voraussetzungen zur Erfüllung der kirchlichen Forderungen. Jedoch kann das Lehrerbildungsgesetz des Jahres 1958 nicht ohne Bedenken betrachtet werden.

---

[46]) So die Bek. über den Vollzug des Gesetzes über die Schulverwaltung, Schulleitung und Schulaufsicht an den öffentlichen Volksschulen vom 22. 4. 1938 (BayBSVK S. 242) Ziffer 34 Abs. 2 – 5 hinsichtlich der Volksschulen. Das allgemeine Besuchsrecht ergibt sich aber bereits aus Art. 8 § 1 BayK.

[47]) So die Bek. über die Zulassung von Lernmitteln für die Volksschulen vom 16. 10. 1928 (BayBSVK S. 165) Ziffer 4 und Ziffer 5 Abs. 2; die Bek. über die Einführung zugelassener Schulbücher an Volksschulen vom 4. 6. 1958 (KMBl. S. 139) Ziffer 4 und Ziffer 815 der Landesvolksschulordnung von 1959 hinsichtlich der Religionslehrbücher in Volksschulen. Für die übrigen Schularten gilt jedoch nichts anderes (Art. 8 § 1 BayK).

[48]) Die Forderung der katholischen Bekenntnisschule ergibt sich aus dem Verbot des Besuches der nichtkatholischen, neutralen und gemischten Schulen in c. 1374. Nach c. 1372 § 2 haben die Eltern nach Maßgabe des c. 1113 das Recht und die ernste Pflicht, die christliche Erziehung ihrer Kinder zu besorgen. Nach c. 1372 § 1 sind alle Gläubigen von Kindheit an so zu erziehen, daß nicht nur alles von ihnen ferngehalten wird, was der katholischen Glaubenslehre oder der christlichen Sitte zuwider ist, sondern daß die religiöse und sittliche Erziehung die erste Stelle einnimmt. Die beiden letzteren Bestimmungen konvergieren auf die katholische Bekenntnisschule.

[49]) Vgl. das Hirtenschreiben vom 20. 8. 1936 (AfkKR 116, 1936, S. 618–626) sowie die auf der Fuldaer Bischofskonferenz von 1946 aufgestellten Katholischen Grundsätze über das Erziehungs- und Schulwesen Ziffer 9 und die Erklärung bezüglich der Bekenntnisschule (Wenner, *Lehrapostolat*, 118; 120). – Aus der umfangreichen Literatur sei genannt: E. W. Dackweiler, *Katholische Kirche und Schule*, (Paderborn 1932); A. Scharnagel, *Das Recht der Bekenntnisschule in Bayern*, Jur. Beilage zum Klerusblatt 1952, Nr. 10; E. Mleinek, *Die katholische Schule:* Grundsätze katholischer Schulpolitik (Freiburg 1958) 150–171; P. Fleig, *Erziehung im Gewissen*, ebenda, 36–86; F. Pöggeler, *Das katholische Erziehungsideal*, ebenda, 11–35; J. Esterhues, *Zur Geschichte der Bekenntnisschule*, ebenda, 87–110 (mit Schrifttum); F. Weigl, *Die Bekenntnisschule im Urteil der Fachwissenschaft* (Klerusblatt 1950, 160f.).

[50]) c. 1374.

a) Allgemeines.

Die öffentlichen Volksschulen Bayerns sind stets christliche Schulen, seien es Bekenntnis- oder Gemeinschaftsschulen. Öffentliche Weltanschauungsschulen oder öffentliche weltliche Schulen sind in Bayern nicht zugelassen[51]). Die Berufs- und Fortbildungsschulen sowie die Mittel- und höheren Schulen kennen keine Sonderung in Bekenntnis- und Gemeinschaftsschulen. Sie stehen den Schülern aller Bekenntnisse und Weltanschauungen offen; bei der Besetzung der Lehrerstellen spielen Bekenntnis oder Weltanschauung des Lehrers grundsätzlich keine Rolle. Die mittleren, höheren und berufsbildenden Schulen sind mithin paritätische Simultanschulen[52]).

b) Die Bekenntnisschule.

(1) Begriff.

Bekenntnisschulen sind Schulen, in denen Kinder eines bestimmten Bekenntnisses nach den Grundsätzen dieses Bekenntnisses unterrichtet und erzogen werden[53]). In ihnen werden Unterricht und Erziehung in allen Fächern einheitlich nach den Grundsätzen des Bekenntnisses ausgerichtet.

(2) Errichtung.

Nach der rechtlichen Entwicklung des Schulwesens in Bayern und nach der Bayerischen Verfassung sowie dem Schulorganisationsgesetz ist die Bekenntnisschule die Regelschule[54]).

Während sich das Bayerische Konkordat in Art. 6 mit einer Formulierung begnügen mußte, in der die Bekenntnisschule zur Antragsschule erklärt wird, um nicht gegen Art. 146 Abs. 2 der Weimarer Reichsverfassung zu verstoßen, geht die staatliche Schulgesetzgebung Bayerns nach Entfall der WRV über die konkordatären Abmachungen hinaus und erklärt die Bekenntnisschule zur Regelschule, die Gemeinschaftsschule zur Antragsschule. Die Verfassung geht davon aus, daß die Errichtung einer Bekenntnisschule dem Willen der Erziehungsberechtigten entspricht[55]); einer Antragsstellung bedarf es nicht. Jede neue Schule ist somit grundsätzlich eine Bekenntnisschule[56]).

Wenn jedoch eine Schule der Bekenntnisminderheit errichtet werden soll, ist der Wille der Erziehungsberechtigten in geeigneter Weise festzustellen[57]).

---

[51]) Vgl. J. Mayer, *Schulorganisationsgesetz*, 32.

[52]) Vgl. dazu H. Heckel, *Sinn und Mißverständnisse der Parität bei Stellenbesetzungen an höheren Schulen:* Die Höhere Schule (1958) 173–178.

[53]) § 6 Abs. 1 des Schulorganisationsgesetzes.

[54]) Vischer S. 11. Vgl. die Entscheidung des Bayerischen Verfassungsgerichthofes vom 21. 12. 1951 (Pfarramtsblatt 1953 S. 45ff.) und J. Mayer, *Das Schulorganisationsgesetz stimmt mit der Verfassung überein* (Klerusblatt [1952] 115–117).

[55]) Art. 135 Abs. 1 S. 3 BayVerf. Die Erklärung der Bekenntnisschule zur Regelschule ist also eine Auswirkung der Anerkennung des Elternrechtes in Art. 126 Abs. 1 BayVerf (vgl. J. Mayer, *Schulorganisationsgesetz*, 21).

[56]) Schulorganisationsgesetz § 5; Bek. zur Ausführung des Gesetzes über die Organisation der Volksschulen vom 23. 11. 1950 (BayBSVK S. 616) Ziffer 9 Abs. II.

[57]) Vgl. J. Mayer, *Schulorganisationsgesetz*, 21. – Im allgemeinen ist an einem Ort zunächst nur eine Bekenntnisschule der Bekenntnismehrheit vorhanden. Diese Schule werden zunächst auch die Schüler der Bekenntnisminderheit besuchen (Ausführungsbekanntmachung Ziffer 9 Abs. II). Wächst aber die Zahl der Kinder des anderen Bekenntnisses so stark an, daß der Charakter der Schule tatsächlich stark beeinträchtigt wird, oder wird von den beteiligten Kreisen die Errichtung einer Schule des Minderheitsbekenntnisses angeregt, so ist von Amts wegen zu prüfen, ob zu der Schule für die Bekenntnismehrheit auch eine Schule für die Bekenntnisminderheit zu errichten ist (Ausführungsbekanntmachung Ziffer 11 Abs. II). Die Errichtung einer eigenen Schule für die Bekenntnisminderheit ist dann anzuordnen, wenn 1. die Zahl der volksschulpflichtigen Kinder der Bekenntnisminderheit in den nächsten fünf Jahren voraussichtlich 25 beträgt (Schulorganisationsgesetz § 2 Abs. 3), 2. diesen Kindern der Besuch einer benach-

(3) Lehrkräfte.

Der Unterricht und die Erziehung der Kinder an katholischen Volksschulen dürfen nur solchen Lehrkräften anvertraut werden, die geeignet und bereit sind, in verläßlicher Weise in der katholischen Religionslehre zu unterrichten und im Geiste des katholischen Glaubens zu erziehen[58]). Die Lehrer und Lehrerinnen, die an katholischen Volksschulen angestellt werden wollen, müssen vor ihrer Anstellung nachweisen, daß sie eine dem Charakter dieser Schulen entsprechende Ausbildung erhalten haben. Diese Ausbildung muß sich sowohl auf den Religionsunterricht als auch auf jene Fächer beziehen, die für den Glauben und die Sitten bedeutungsvoll sind[59]).

Um diesen konkordatären und verfassungsrechtlichen Ansprüchen nachzukommen, müssen die Lehrer und Lehrerinnen nicht nur dem katholischen Bekenntnis angehören, sondern auch in Gesinnung und Lebenswandel ihre katholische Überzeugung bezeugen. Ihre Bereitwilligkeit zum Dienst an der Bekenntnisschule ergibt sich aus der den Erfordernissen der Bekenntnisschule entsprechenden Ausbildung und der Meldung zum Dienst an der Bekenntnisschule.

Das Lehrerbildungsgesetz vom 14. Juni 1958 (GVBl. S. 133) tut den kirchlichen Ansprüchen formal Genüge, ist jedoch von einem beklagenswerten Minimalismus hinsichtlich der bekenntnismäßigen Prägung der Lehrerbildung bestimmt[60]).

Danach erfolgt die Ausbildung für das Lehramt an öffentlichen Volksschulen auf christlicher Grundlage und auf dem Boden der abendländischen Kultur[61]), und

barten Schule ihres Bekenntnisses nicht möglich ist oder nicht zugemutet werden kann, 3. die Errichtung der Schule dem Willen der Erziehungsberechtigten der Bekenntnisminderheit entspricht, worüber ein Gutachten der zuständigen kirchlichen Oberbehörde einzuholen ist, auch im Hinblick auf Art. 6 BayK (Ausführungsbekanntmachung Ziffer 9 Abs. III und IV). Die Errichtung ist mit Wirkung zum nächsten Schuljahresbeginn rechtzeitig anzuordnen. Für etwaige schulaufsichtliche Erwägungen ist in diesem Falle kein Raum. Auf Grund der Schulsprengelpflicht sind fortan alle Kinder der Bekenntnisminderheit zum Besuche dieser Schule verpflichtet; Ausnahmen sind nur in begrenztem Umfange möglich (Schulorganisationsgesetz § 2 Abs. 3; Ausführungsbekanntmachung Ziffer 9 Abs. IV bis VI).

[58]) BayK Art. 5 § 1. BayVerf Art. 135 Abs. 2 übernimmt weitgehend die konkordatäre Bestimmung, erwähnt aber nicht eigens den Religionsunterricht. Ihr folgt Schulorganisationsgesetz § 6 Abs. 2, fügt aber hinzu, daß die Entscheidung hierüber (ob Lehrer geeignet und bereit sind, die Kinder nach den Grundsätzen des betreffenden Bekenntnisses zu unterrichten und zu erziehen) der staatlichen Schulaufsicht vorbehalten bleibt. Daß die Befähigung, Unterricht in der katholischen Religionslehre zu erteilen, Voraussetzung für die Anstellung an einer Bekenntnisschule ist, geht auch aus der Bek. über die religionspädagogische Prüfung für das Lehramt an Volksschulen vom 9. 3. 1953 (BayBSVK S. 367) hervor; dort wird gefordert, daß Lehrkräfte, die an Bekenntnisschulen verwendet werden sollen, die Lehrbefähigung für den Religionsunterricht nachweisen und deshalb die religionspädagogische Prüfung für das Lehramt an Volksschulen ablegen.

[59]) BayK Art. 5 § 2. Nach Art. 13 Abs. 1 des Lehrerbildungsgesetzes vom 14. 6. 1958 (GVBl. S. 133) müssen Studierende, die später an einer katholischen Bekenntnisschule verwendet werden wollen, Religionspädagogik und Religionslehre sowie eine durch Rechtsverordnung der Staatsregierung festzusetzende Anzahl von Vorlesungen in Philosophie, Psychologie, Pädagogik und Methodik weltanschaulich bedeutsamer Fächer einschließlich Seminare und Übungen an einer Hochschule mit katholischem Bekenntnischarakter hören. Von dem Nachweis der Befähigung zur Erteilung von Religionsunterricht ist die Erteilung der Genehmigung des Diözesanbischofs zur Unterrichtung in katholischer Religionslehre verschieden (vgl. BayK Art. 5 § 2 letzter Satz; BayVerf Art. 136 Abs. 4).

[60]) Zur Neuordnung der Lehrerbildung in Bayern vgl. besonders Th. Maunz, *Staatsrechtliche Grundfragen der Lehrerbildung in Bayern* (München o. J.); J. Zinkl, J. Mayer und A. Scharnagel: Juristische Beilage zum Klerusblatt 1953, Nr. 5–7.

[61]) Art. 1 Lehrerbildungsgesetz (= LBG).

zwar in einem sechssemestrigen Studium an Pädagogischen Hochschulen der Landesuniversitäten[62]). Die Pädagogischen Hochschulen haben bekenntnismäßigen Charakter nach Maßgabe des Gesetzes[63]), d. h. mit erheblichen und schwerwiegenden Einschränkungen. Bei der Verwendung der Lehrkräfte an den Pädagogischen Hochschulen wird dem bekenntnismäßigen Charakter Rechnung getragen[64]). Indes gelten nur für die Lehrer in Religionspädagogik und Religionslehre die Bestimmungen der Art. 3 und Art. 5 § 2 S. 3 des Bayerischen Konkordates[65]), wird also der Kirche ein Vetorecht und das Recht zur Erteilung der missio canonica eingeräumt. Von der beabsichtigten Verwendung von Lehrkräften für Philosophie, Psychologie, Pädagogik und Methodik weltanschaulich bedeutsamer Fächer wird der kirchlichen Oberbehörde dagegen nur Kenntnis gegeben[66]), was wohl die Möglichkeit einschließt, gegebenenfalls Gegenvorstellungen zu erheben, ein Vetorecht jedoch nicht begründet. Da der Lehrer in der Bekenntnisschule grundsätzlich alle Fächer in die bekenntnismäßige Prägung einbeziehen und in ihnen aus dem Geiste des Bekenntnisses unterrichten und erziehen soll, läßt sich die Ausklammerung aller übrigen Fächer an den Pädagogischen Hochschulen aus der bekenntnismäßigen Prägung mit dem Bildungsziel der Pädagogischen Hochschulen, nämlich Lehrer heranzubilden, die geeignet sind, an den in Bayern vorherrschenden Bekenntnisschulen zu unterrichten, nur schwer vereinbaren. Wenn auch die Konkordatsbestimmung des Art. 5 § 2 S. 2, die für jene Fächer eine dem Charakter der Bekenntnisschule entsprechende Ausbildung verlangt, die für den Glauben und die Sitte bedeutungsvoll sind, reichlich allgemein gehalten ist, kann es doch, zumal nach den Erfahrungen der letzten dreißig Jahre und besonders in der Sowjetischen Besatzungszone, keinem Zweifel unterliegen, daß die erbittertsten Feinde des katholischen Bildungsideals ihrerseits nicht zögern, den gesamten Unterricht in allen Fächern weltanschaulich auszurichten, daß also für sie alle Fächer weltanschaulich bedeutungsvoll sind.

Insbesondere ist der im Gesetz verankerte Grundsatz der Freizügigkeit der Studenten geeignet, den Bekenntnischarakter der Lehrerbildung auszuhöhlen. Zwar wird bestimmt, daß Studierende, die später an einer katholischen Bekenntnisschule verwendet werden wollen, bestimmte Vorlesungen mit Seminaren und Übungen an einer Pädagogischen Hochschule mit katholischem Bekenntnischarak-

---

[62]) Art. 2 Abs. 2 LBG.

[63]) Art. 11 Abs. 1 S. 1 LBG. Katholischen Bekenntnischarakter haben die Pädagogischen Hochschulen in Augsburg, Bamberg, Regensburg und Würzburg (2. Verordnung zur Durchführung des Lehrerbildungsgesetzes vom 28. 7. 1958: GVBl. S. 185 = KMBl. S. 350, § 1 Abs. 2). Bedauerlich ist, daß der Hochschule in München – als der bedeutendsten – nicht von vornherein eine klare bekenntnismäßige Prägung gegeben wurde (vgl. § 1 Abs. 2 der 2. Durchführungsverordnung). Nicht unbedenklich ist auch der Art. 12 LBG. Wenn sich nämlich eine für den Lehrbetrieb einer Pädagogischen Hochschule ausreichende Zahl von Studierenden dafür entscheidet, an einer Pädagogischen Hochschule simultanen Charakters ausgebildet zu werden, so wird eine Hochschule dieses Charakters errichtet (Abs. 1). Falls eine der christlichen Kirchen einen Lehrstuhl für Religionspädagogik und Religionslehre an einer solchen Hochschule verlangt, wird dem stattgegeben. Für die Lehrer in Religionspädagogik und Religionslehre findet Art. 11 Abs. 3 Anwendung (Abs. 2). Dieser Art. 12 beschwört die Gefahr herauf, daß die Zahl der für die Bekenntnisschule unverwendbaren Lehrer in einem Maße steigt, daß sie aus Mangel an verwendbaren auch an Bekenntnisschulen verwendet werden müssen. Außerdem wird hier von vornherein die Erteilung des Religionsunterrichtes durch den Lehrer ignoriert.

[64]) Art. 11 Abs. 1 S. 2 LBG.

[65]) Art. 11 Abs. 3 LBG.

[66]) Art. 11 Abs. 2 LBG.

ter hören und an dieser die Erste Prüfung für das Lehramt an Volksschulen ablegen müssen[67]). Das Gesetz läßt es aber grundsätzlich zu, daß ein Studierender lediglich das Minimum an Vorlesungen und Übungen an einer Hochschule mit katholischem Bekenntnischarakter studiert und die übrigen Semester anderswohin geht und sich erst zur Ersten Prüfung an dieser Hochschule wieder einfindet[68]).

Die Gefahren, die das Lehrerbildungsgesetz in sich birgt, können somit nicht verkannt werden. Sie gewinnen ihre besondere Schwere aus der erklärten Absicht der Feinde der katholischen Bildungsidee, über die Lehrerschaft die Bekenntnisschule zu Fall zu bringen[69]).

Die Eignung und Bereitschaft der Lehrkräfte an katholischen Bekenntnisschulen, im Geiste des katholischen Glaubens zu unterrichten und zu erziehen, muß nicht nur am Anfang der schulischen Laufbahn, sondern während der ganzen Dauer der schulischen Wirksamkeit gegeben sein. Ein Verstoß gegen die Verpflichtung, im Geiste des katholischen Glaubens zu unterrichten und zu erziehen, ist zugleich ein Verstoß gegen die allgemeine Dienstpflicht und daher disziplinär verfolgbar[70]). Die Entscheidung, ob Lehrer an Bekenntnisschulen verwendet werden können, steht der Regierung zu[71]).

---

[67]) Art. 13 Abs. 1 Abs. 1 LBG. Die Anzahl der Vorlesungen, Seminare und Übungen ist durch Verwaltungsabkommen zwischen dem Heiligen Stuhl und der Bayerischen Staatsregierung vom 29./30. 8. 1958 vereinbart (Die Katholische Schule [1959] 41f.) und durch die 4. Verordnung des Bayerischen Ministerpräsidenten zur Durchführung des Lehrerbildungsgesetzes vom 16. 1. 1959 (GVBl. S. 36 = KMBl. S. 27) festgesetzt worden. Danach müssen Studierende, die später an einer katholischen Bekenntnisschule verwendet werden sollen, an einer Pädagogischen Hochschule mit katholischem Bekenntnischarakter sechs Wochenstunden in Philosophie, acht Wochenstunden in Psychologie, vierzehn Wochenstunden in Pädagogik, vier Wochenstunden in Methodik weltanschaulich bedeutsamer Fächer und acht Wochenstunden in Religionspädagogik und Religionslehre hören.

[68]) Vgl. K. A. Ederer, *Die künftige Lehrerbildung in Bayern:* Klerusblatt 1958, 215.

[69]) Dagegen bietet die in Art. 17 LBG ermöglichte Errichtung nichtstaatlicher Pädagogischer Hochschulen keinen wirksamen Schutz, da sie erfahrungsgemäß fast ausschließlich der Ausbildung klösterlicher Lehrkräfte dienen. Vgl. die Errichtung der Kirchlichen Pädagogischen Hochschule in Eichstätt (Pfarramtsblatt [1958] 283f.; Die Katholische Schule [1958] 323).

[70]) Roedel-Paulus, *Reichskirchenrecht und neues bayerisches Kirchenrecht* (München und Berlin 1934) 61. – Da kein Lehrer gezwungen werden kann, Religionsunterricht zu erteilen (BayVerf Art. 136 Abs. 3), erhebt sich die Frage, ob einem Lehrer an einer Bekenntnisschule Schwierigkeiten erwachsen, wenn er von seinem verfassungsmäßig gewährleisteten Recht Gebrauch macht, den Religionsunterricht niederzulegen. Dafür ist noch immer maßgebend die Erklärung der Staatsregierung vom 14. 1. 1925 (GVBl. S. 68) im Zusammenhang mit dem Konkordat: »Der Freiheit des Gewissens und der Verwendung der Lehrpersonen an Bekenntnisschulen sind andere Schranken, als sie durch die besonderen Amts- und Standespflichten bedingt sind, nicht gezogen. Die Neuanstellung von Lehrpersonen an Bekenntnisschulen setzt voraus, daß der Bewerber den Erfordernissen der einschlägigen Vertragsbestimmungen entspricht. Die Niederlegung des Religionsunterrichtes für sich allein ist nicht in jedem Falle ein genügender Beweis dafür, daß die betreffende Lehrperson den angeführten Vertragsbestimmungen nicht mehr entspricht.« Es wird also bei der Entscheidung der Frage, ob Lehrer, die den Religionsunterricht niederlegen, weiter an dieser oder einer anderen Bekenntnisschule verwendet werden können, entscheidend auf den Grund der Niederlegung ankommen. Ist die Niederlegung durch einen Umstand bedingt, der die Eignung des Lehrers für die Bekenntnisschule nicht in Frage stellt, kann er an der gleichen Schule belassen oder an eine andere Bekenntnisschule versetzt werden. Im anderen Falle ist er von jeder Bekenntnisschule zu entfernen oder in den Ruhestand zu versetzen (vgl. A. M. Koeniger, *Die neuen deutschen Konkordate und Kirchenverträge* [Bonn und Köln 1932] 216f.).

[71]) Schulorganisationsgesetz § 6 Abs. 2 S. 2; Ausführungsbekanntmachung Ziffer 11 Abs. III. Im allgemeinen wird die Regierung Beanstandungen durch die kirchlichen Behörden abwarten. Solche Beanstandungen sind, um eine gleichmäßige Handhabung der Bestimmung zu

c) Die Gemeinschaftsschule.

(1) Begriff.

Gemeinschaftsschulen sind Schulen, in denen Kinder ohne Rücksicht auf das Bekenntnis gemeinsam nach christlich-abendländischen Grundsätzen unterrichtet und erzogen werden[72]). Unterricht und Erziehung sind hier somit nicht auf ein bestimmtes Bekenntnis abgestellt. Die Gemeinschaftsschule ist jedoch ihrem Wesen nach eine christliche Schule[73]). Den kirchlichen Bestimmungen genügt sie allerdings nicht.

(2) Errichtung.

Gemeinschaftsschulen können nur an Orten mit bekenntnismäßig gemischter Bevölkerung (1%) errichtet werden. Da die Gemeinschaftsschule nicht die Regelschule ist, bedarf es zu ihrer Errichtung in jedem Falle des Antrages von wenigstens fünf Erziehungsberechtigten[74]).

(3) Lehrkräfte.

An der Gemeinschaftsschule in Bayern wird nach christlich-abendländischen Grundsätzen unterrichtet und erzogen. Daraus ergibt sich, daß die Lehrkräfte an Gemeinschaftsschulen grundsätzlich christlich sein müssen. Es ist jedoch zwischen der Erstanstellung und der späteren Diensttätigkeit zu unterscheiden.

Zur Anstellung an Gemeinschaftsschulen kommen nur Lehrkräfte, die einem der beiden christlichen Bekenntnisse angehören.

Ist aber ein Lehrer einmal an einer Schule angestellt und scheidet er nachträglich aus einer der beiden christlichen Religionsgesellschaften aus, so bildet dies allein nach der bayerischen Praxis keinen Grund, ihn aus dem Schuldienst zu entfernen. Es mag Anlaß sein, ihn aus dienstlichen Gründen zu versetzen, dann nämlich, wenn an der Schule schon andere nichtchristliche Lehrkräfte sind, so daß der christliche Charakter der Gemeinschaftsschule gefährdet wäre, oder wenn die Schulpflegschaft dies verlangt[75]).

In Gemeinschaftsschulen soll bei der Auswahl der Lehrer auf die verschiedenen

---

gewährleisten, nur von den bischöflichen Ordinariaten entgegenzunehmen (Ausführungsbekanntmachung Ziffer 11 Abs. IV). Die Seelsorgevorstände haben also ihrerseits kein selbständiges Beanstandungsrecht, sondern müssen dem Ordinariat im einzelnen Fall Meldung machen. Würde die Regierung in begründeten Fällen den Beanstandungen nicht abhelfen, müßten Verhandlungen mit den Vertragspartnern geführt werden (Ausführungsbekanntmachung Ziffer 11 Abs. IV S. 2; vgl. Mayer, Schulorganisationsgesetz, 28f.). – Kommt die Regierung zu dem Ergebnis, daß der Lehrer auf Grund seines Verhaltens an einer Bekenntnisschule nicht mehr weiterverwendet werden kann, so wird zu prüfen sein, ob eine Weiterverwendung an einer Gemeinschaftsschule möglich ist. Bejahendenfalls wird er aus dienstlichen Gründen an eine Gemeinschaftsschule versetzt (Mayer, *Schulorganisationsgesetz*, 29). Es ist noch zu verweisen auf die Urteile des LAG Bayern vom 8. 2. 1951 (Pfarramtsblatt 1951 S. 217ff.) und des BayVGH vom 28. 10. 1957 (Pfarramtsblatt 1958 S. 75ff.).

[72]) Schulorganisationsgesetz § 8 Abs. 1.

[73]) J. Mayer, Schulorganisationsgesetz, 32. – Nach Ziffer 603 der Landesvolksschulordnung von 1959 ist in jedem Klassenzimmer einer Volksschule, gleichgültig ob es sich um eine Bekenntnis- oder eine Gemeinschaftsschule handelt, ein Kreuz anzubringen.

[74]) Schulorganisationsgesetz § 5 Abs. 2–4. Eingehende Ausführungen über die Errichtung einer Gemeinschaftsschule finden sich bei J. Mayer, *Schulorganisationsgesetz*, 33ff.

[75]) J. Mayer, *Schulorganisationsgesetz*, 36. – Eine Versetzung aus dienstlichen Gründen ist im Bayerischen Beamtengesetz vorgesehen und daher wie bei allen Beamten auch bei Volksschullehrern zulässig. Eine Entfernung aus dem Schuldienst überhaupt wird nur dann in Betracht kommen, wenn der Lehrer durch antichristliche Haltung in der Schule die Erziehung der Kinder im christlichen Sinne gefährdet. Es müßte in einem solchen Falle ein Dienststrafverfahren durchgeführt werden (Mayer, *Schulorganisationsgesetz*, 36f.).

Bekenntnisse der Kinder Rücksicht genommen werden[76]). In strittigen Fällen ist die Schulpflegschaft zu hören[77]).

Durch alle diese Bestimmungen wird den Kindern katholischen Bekenntnisses ein anerkennenswertes Maß an Schutz gesichert, ohne daß dadurch die Bedenken gegen diese Form der Schule beseitigt werden könnten.

(4) Wahl der Schulart.

Die Wahl der Schulart, also zwischen Bekenntnisschule und Gemeinschaftsschule, ist den Erziehungsberechtigten vorbehalten[78]). Die Lehrkräfte haben sich in amtlicher Eigenschaft jeder Beeinflussung der Erziehungsberechtigten in der Wahl der Schulart zu enthalten und dürfen auch nicht dulden, daß solche Beeinflussung in den Räumen und auf dem Grundstück des Schulgebäudes von anderen Personen ausgeübt wird[79]).

d) Die Teilnahme der Schüler an religiösen Übungen.

Den Schülern der Volksschulen, Mittelschulen und höheren Lehranstalten wird im Benehmen mit den kirchlichen Oberbehörden geeignete und ausreichende Gelegenheit zur Erfüllung ihrer religiösen Pflichten gegeben[80]). Dazu gehören der Schutz der Sonn- und Feiertage[81]) und die Pflege religiöser Veranstaltungen,

---

[76]) Schulorganisationsgesetz § 8 Abs. 2 S. 1. Grundsätzlich soll die Anzahl der Lehrer eines bestimmten Bekenntnisses sich nach der Anzahl der Schüler des betreffenden Bekenntnisses richten. Bei der ungeteilten Gemeinschaftsschule wird deswegen in der Regel der Lehrer dem Bekenntnis der Mehrheit der schulpflichtigen Kinder in den letzten fünf Jahren angehören. An teilweise oder ganz ausgebauten Gemeinschaftsschulen sollen von jedem beteiligten Bekenntnis Lehrer in entsprechender Zahl verwendet werden. Sind genügend freireligiöse und aus der Kirche ausgetretene oder ausgeschlossene Kinder vorhanden, so sind auch solche Lehrer in entsprechender Zahl zu verwenden (Ausführungsbekanntmachung Ziffer 13; vgl. Mayer, *Schulorganisationsgesetz*, 37).

[77]) Schulorganisationsgesetz § 8 Abs. 2 S. 2. Von der Auffassung der Schulpflegschaft soll nur bei Vorliegen besonderer wichtiger Gründe abgegangen werden, denn die Auffassung der Schulpflegschaft ist als die Auffassung der Eltern anzusehen, deren Wille möglichst berücksichtigt werden soll (Mayer, *Schulorganisationsgesetz*, 37). – Die Auswahl der Lehrer soll nicht nur mit Rücksicht auf die Gefühle der Erziehungsberechtigten den Bekenntnissen der Kinder entsprechen, sondern auch aus rein schulischen Gründen. Die Durchführung des Religionsunterrichtes an den Gemeinschaftsschulen ist eine durch die Verfassung festgelegte Aufgabe des Staates. Die Erteilung des Religionsunterrichtes ist Pflicht des Lehrers, soweit er ihn nicht ausdrücklich niedergelegt hat. Es müssen demnach die Lehrer in den Gemeinschaftsschulen grundsätzlich so ausgewählt werden, daß der Religionsunterricht auch ohne zusätzliche Aufwendungen durch Bestellung von besonderen Religionslehrern erteilt werden kann. Das läßt sich am sichersten dadurch erreichen, daß die Lehrkräfte in ihrem Bekenntnis dem der Kinder entsprechen (Mayer, *Schulorganisationsgesetz*, 37).

[78]) Schulorganisationsgesetz § 7 Abs. 2; § 11; Ausführungsverordnung zum Schulpflichtgesetz vom 7. 9. 1957 (GVBl. S. 199) Ziffer 9 Abs. IV und V (in der Fassung vom 22. 3. 1958: GVBl. S. 53); Aufführungsbekanntmachung zum Schulorganisationsgesetz vom 23. 11. 1950 (BayBSVK S. 616) Ziffer 9 Abs. VI (in der Fassung vom 21. 6. 1957: KMBl. S. 369). – Vgl. auch das Urteil des BayVGH vom 11. 2. 1958 (Pfarramtsblatt 1958 S. 149ff.) und die Entschließung vom 9. 4. 1958 (Pfarramtsblatt 1958 S. 289).

[79]) Ausführungsbekanntmachung zum Schulorganisationsgesetz Ziffer 10 Abs. VIII.

[80]) BayK Art. 7 § 2.

[81]) An den Sonntagen und gesetzlichen Feiertagen (Gesetz über den Schutz der Sonn- und Feiertage vom 15. 12. 1949: GVBl. 1950 S. 41 = BayBS I 380) fällt der Unterricht an den Schulen sämtlicher Gattungen aus. An den staatlich geschützten kirchlichen Feiertagen (19. 3., 29. 6. und 8. 12.; in den Gemeinden mit überwiegend katholischer Bevölkerung: Buß- und Bettag und unter Umständen der 1. 11.; in den Gemeinden mit überwiegend protestantischer Bevölkerung: Fronleichnam, 15. 8., 1. 11.) fällt an den Volksschulen in Bekenntnisschulen des betreffenden Bekenntnisses der Schulunterricht aus. An den übrigen Schulen aller Gattungen fällt der Unterricht aus, wenn mindestens ein Drittel der Besucher der Schule dem betreffenden Bekenntnis angehört. Wird diese Zahl nicht erreicht, so haben nur die Angehörigen des betreffenden Bekenntnisses unterrichtsfrei. Für den von der katholischen Kirche gefeierten Aller-

die mit der Schule im Zusammenhang stehen[82]) oder für Schüler gehalten werden[83]).

Die Teilnahme an kirchlichen und religiösen Handlungen und Feierlichkeiten bleibt jedoch der Willenserklärung der Erziehungsberechtigten, vom vollendeten achtzehnten Lebensjahre ab der Willenserklärung der Schüler überlassen[84]).

IV. Schulaufsicht

1. Nach dem CIC haben die Ortsoberhirten das Recht und die Pflicht, darüber zu wachen, daß in den Schulen ihres Gebietes nichts gegen den Glauben oder die guten Sitten gelehrt wird oder geschieht[85]). Die gleiche Aufgabe obliegt, in Unterordnung unter die Ortsoberhirten, den Pfarrern[86]). Zur Erfüllung ihrer Aufgabe sind die Ortsoberhirten berechtigt, persönlich oder durch andere die Schulen hinsichtlich dessen, was die religiös-sittliche Erziehung betrifft, zu visitieren[87]).

Es wird also von der Kirche nicht eine allgemeine Schulaufsicht gefordert, welche die Leitung, Förderung und Überwachung des Schulwesens umfaßt und

---

seelentag (2. 11.) und den von der evangelischen Kirche gefeierten Reformationstag (31. 10.) gilt die gleiche Regelung wie für die staatlich geschützten Feiertage mit der Maßgabe, daß nur für den zum Besuch des Gottesdienstes erforderlichen Zeitraum unterrichtsfrei ist. Während sich der Schutz der staatlich geschützten kirchlichen Feiertage nur auf die ortsübliche Zeit des Hauptgottesdienstes beschränkt, fällt der Unterricht am ganzen Tag aus oder es haben die Angehörigen des betreffenden Bekenntnisses den ganzen Tag schulfrei (Bek. über die Auswirkung des Gesetzes über den Schutz der Sonn- und Feiertage in den Schulen vom 19. 10. 1950: BayBSVK S. 600). – Vgl. auch noch die Entschließung über den Ausfall des Unterrichts an Volksschulen (und ähnlich an Berufsschulen) an örtlichen Feiertagen vom 1. 1. 1951 (BayBSVK S. 632), jetzt überholt durch die sachlich gleiche Ziffer 260 der Landesvolksschulordnung von 1959, sowie die Entschließung vom 16. 5. 1946 (BayBSVK S. 282) über die Teilnahme der Schulkinder an den herkömmlichen Bittprozessionen, durch Ziffer 261 der Landesvolksschulordnung von 1959 erweitert auf »kirchliche Feierlichkeiten«. Nach Ziffer 272 der Landesvolksschulordnung von 1959 gilt als besonderer Grund für die Befreiung vom Unterricht auch die Teilnahme des Schülers an kirchlichen Veranstaltungen (Ministrieren und andere kirchliche Dienste) und an besonderen Familienereignissen.

[82]) Nach Ziffer 531 der Landesvolksschulordnung von 1959 können Anlaß zu Schulfeiern u. a. kirchliche Feste und Gedenktage sein. Dazu können der Schule nahestehende Personen wie Vertreter der Kirchen eingeladen werden (Ziffer 532). Wo sich das Schulleben mit kirchlichen Festen berührt, soll sich die Schule nach Möglichkeit an ihnen beteiligen (Ziffer 533).

[83]) Zur Teilnahme am Tag der Firmung, an der Schulbeichte und der Schulkommunion für die erforderliche Zeit, Schüler der beiden letzten Jahrgänge zur Teilnahme an einem Einkehrtage erhalten die Kinder schulfrei. Die Pfarrämter oder die Religionslehrer verständigen vorher den Klassenlehrer (Ziffer 275 der Landesvolksschulordnung von 1959). Der Religionslehrer einer katholischen Bekenntnisschule darf am Schwarzen Brett der Schule die Zeiten des Schulgottesdienstes bekanntgeben (Entschließung vom 20. 3. 1956: Amtsblatt der Erzdiözese München-Freising 1956 S. 125). Die Schüler höherer Lehranstalten sollen an den Schulgottesdiensten ihres Bekenntnisses teilnehmen; darüber hinaus sollen sie die Vorschriften ihres Bekenntnisses über die Teilnahme an kirchlichen Veranstaltungen befolgen (Schulordnung für die Höheren Schulen in Bayern vom 17. 5. 1957: BayBSVK S. 2351, § 14 Abs. 4).

[84]) BayVerf Art. 137 Abs. 1. Aufschlußreich ist Ziffer 53 der Ausführungsbestimmungen zur Schulordnung für die Höheren Schulen in Bayern vom 15. 2. 1958 (KMBl. S. 49): »Nach Artikel 137 Abschn. 1 der Bayerischen Verfassung ist es Sache der Erziehungsberechtigten, um die Erfüllung der religiösen Verpflichtungen ihrer Kinder besorgt zu sein. Die Schule unterstützt den Willen der Eltern bei dieser Erziehungsaufgabe, soweit sich Möglichkeiten dazu bieten. Durch die Einrichtung von Schulgottesdiensten, Schulandachten und Schulgebet, aber auch durch die Sicherung der Sonntagsheiligung kann sie eine bedeutsame Hilfe leisten.«

[85]) c. 1381 § 2.

[86]) c. 469.

[87]) c. 1382.

die der Staat für sich in Anspruch nimmt, sondern eine sachlich beschränkte, den religiös-sittlichen Bereich umfassende Aufsicht.

2. Das bayerische Schulrecht kommt der Kirche hinsichtlich der geforderten Aufsicht entgegen, räumt aber den Ortsoberhirten kein allgemeines Visitationsrecht hinsichtlich der religiös-sittlichen Erziehung in den Schulen ein.

a) Beanstandungsrecht.

Dem Bischof und seinen Beauftragten steht das Recht zu, Mißstände im religiös-sittlichen Leben[88]) der katholischen Schüler wie auch ihre nachteiligen oder ungehörigen Beeinflussungen in der Schule, insbesondere etwaige Verletzungen ihrer Glaubensüberzeugung oder religiösen Empfindungen[89]) im Unterrichte, bei der staatlichen Unterrichtsbehörde zu beanstanden, die für entsprechende Abhilfe Sorge tragen wird[90]).

Dieses Beanstandungsrecht ist nur für den Fall von Beobachtungen oder Anzeigen gewährt; es gibt kein Besuchsrecht in den sog. profanen Fächern. Es räumt keine dienstaufsichtlichen Befugnisse gegenüber den Lehrkräften ein[91]). Es erstreckt sich aber auch auf die Lernmittel[92]).

b) Mitarbeit in Schulpflegschaft und Berufsschulbeirat.

Die Mitarbeit kirchlicher Vertreter in Schulpflegschaft und Berufsschulbeirat ermöglicht es, auch hier kirchliche Grundsätze geltend zu machen.

(1) Schulpflegschaft.

Die Schulpflege ist die Sorge für alle Maßnahmen und Einrichtungen, die der Förderung der äußeren Schulverhältnisse und der Unterstützung der Erziehung der schulpflichtigen Jugend in und außerhalb der Schule dienen[93]). Träger

[88]) Vgl. dazu die Bek. über Mitteilungen bei Verfehlungen von Hochschülern und Schülern sowie bei strafbaren Handlungen an Schülern vom 19. 9. 1956 (BayBSVK S. 2059), besonders Ziffer III, sowie die Entschließung über den Schutz der Jugend vor den Gefahren des Alkohols und des Rauchens vom 27. 1. 1959 (Beiblatt zum KMBl. 1959 S. 77).

[89]) Vgl. dazu BayVerf Art. 136 Abs. 1; Entschließungen vom 1. und 5. 12. 1950 (BayBSVK S. 629; 630), jetzt überholt durch Ziffer 501 der Landesvolksschulordnung von 1959 über die Achtung der religiösen Empfindungen aller; endlich Abschnitt IV Ziffer 12 der allgemeinen Richtlinien des Bildungsplanes für die bayerischen Volksschulen vom 27. 9. 1955 (BayBSVK S. 1699).

[90]) BayK Art. 8 § 2.

[91]) Die Regierungserklärung vom 14. 1. 1925 sagt dazu: »Die staatliche Schulaufsicht wird aufrecht erhalten. Eine Wiedereinführung der früheren geistlichen Schulaufsicht steht nicht in Frage. Am § 28 des Schulaufsichtsgesetzes vom 1. 8. 1922 wird festgehalten. Seine Bestimmungen kommen bezüglich des Religionsunterrichtes an den übrigen Lehranstalten zur entsprechenden Anwendung. Der kirchlichen Oberbehörde oder deren Beauftragten sind bei Ausübung des Rechtes zum Besuche des Religionsunterrichtes und des Rechtes zu allenfallsigen Beanstandungen des Unterrichtes in den weltlichen Fächern dienstaufsichtliche Befugnisse gegenüber dem Lehrpersonal nicht eingeräumt. Im Falle von Beanstandungen kommt die der Sach- und Rechtslage entsprechende Entscheidung nach Maßgabe staatlicher Bestimmungen dem Staate zu.«

[92]) Bei Anträgen auf Aufnahme eines Lernmittels in das amtliche Lernmittelverzeichnis, die beim Staatsministerium für Unterricht und Kultus zu stellen sind, sind Gutachten von Sachverständigen einzuholen; gegebenenfalls ist das Lernmittel auch der beteiligten kirchlichen Oberbehörde zur Einsichtnahme und etwaigen Erinnerung zuzuleiten (Bek. vom 16. 10. 1928: BayBSVK S. 166, Ziffer 8). Daß es sich hierbei nicht um Lernmittel für den Religionsunterricht handelt, geht daraus hervor, daß von der Notwendigkeit der kirchlichen Genehmigung zu ihrer Zulassung bereits in Ziffer 4 der Bek. die Rede ist.

[93]) Bek. zum Vollzug des Schulpflegegesetzes vom 14. 12. 1948 (BayBSVK S. 322) Ziffer 1; vgl. § 1 des Gesetzes über die Schulpflege an den Volksschulen vom 27. 7. 1948 (BayBSVK S. 311 = BayBS II S. 593). Die Schulpflegschaft ist insbesondere gutachtlich zu hören bei der Errichtung von öffentlichen Volksschulen und der Bildung der Schulsprengel sowie in strittigen Fällen bei der Besetzung der Lehrerstellen an Gemeinschaftsschulen (Schulorganisationsgesetz § 1 Abs. 1 und § 8 Abs. 2; Ausführungsbekanntmachung dazu Ziffer 3 Abs. II und V, Ziffer 6; vgl. Vischer S. 15).

der Schulpflege ist die Schulpflegschaft. Sie wird grundsätzlich für jede öffentliche Volksschule gebildet. Ihr gehört u. a. der katholische Pfarrvorstand an, in dessen Pfarrei die Schule liegt, wenn aus seiner Pfarrei bekenntnisangehörige Kinder der Schule zugeteilt sind[94]).

Religionslehrer sind für die Wahl der Lehrervertreter der Schulpflegschaft unter bestimmten Voraussetzungen aktiv und passiv wahlberechtigt[95]).

(2) Berufsschulbeirat.

Dem Berufsschulbeirat obliegt die Förderung der Beziehungen zwischen Berufsschule, Elternhaus, Lehrbetrieb und Wirtschaft, die Förderung aller Maßnahmen, die dem Wohle der Schule und der Schüler dienen, und die Mitwirkung bei der Ahndung der Schulversäumnisse[96]). Ihm gehört ein Vertreter der beteiligten Religionsgesellschaften an[97]).

(3) Elternbeiräte an mittleren und höheren Schulen.

Den Elternbeiräten an mittleren und höheren Schulen gehören Vertreter der Religionsgemeinschaften nicht an[98]).

V. Kirchliche Schulen

1. Die Kirche nimmt für sich das Recht in Anspruch, Schulen aller Wissenszweige zu errichten[99]). Indes soll nur an Orten, die keine Grund- und Mittelschulen

[94]) Schulpflegegesetz § 4 Abs. 1–4; Bek. dazu Ziffer 29. – Der Stadtschulpflegschaft (d. i. die übergeordnete Schulpflegschaft für eine kreisfreie Stadt) gehört auch ein Pfarrvorstand als Mitglied an, den die kirchliche Oberbehörde abordnet (Schulpflegegesetz § 12 Abs. 1 S. 1; Bek. dazu Ziffer 46 Abs. 1). In Gemeinden, in denen mehr als sechs Pfarreien eines Bekenntnisses bestehen, können zwei Pfarrvorstände abgeordnet werden (Schulpflegegesetz § 12 Abs. 1 S. 2).

[95]) Die Lehrervertreter der Schulpflegschaft werden von den Volksschullehrern, Volksschulfachlehrern und hauptamtlichen Religionslehrern der Schule auf die gleiche Amtsdauer wie die Elternvertreter (4 Jahre) gewählt (Schulpflegegesetz § 7 Abs. 2). Die Volksschulfachlehrer und die hauptamtlichen Religionslehrer sind nur an der Schule wahlberechtigt, an der sie überwiegend tätig sind (Schulpflegegesetz § 7 Abs. 3; Bek. Ziffer 36 Abs. 3). Nebenamtliche Fachlehrer und nebenamtliche Religionslehrer sind unter der Voraussetzung wahlberechtigt, daß sie regelmäßig mindestens in zehn Wochenstunden Unterricht an Volksschulen erteilen. Auch sie sind nur an der Schule wahlberechtigt, an der sie überwiegend tätig sind (Schulpflegegesetz § 7 Abs. 4; Bek. Ziffer 36 Abs. 4). Wählbar sind die Wahlberechtigten (Schulpflegegesetz § 7 Abs. 5; Bek. Ziffer 36).

[96]) Berufsschulgesetz vom 25. 3. 1953 (BayBSVK S. 1016 = BayBS II S. 595) § 33; Bek. zur Ausführung des Berufsschulgesetzes vom 18. 1. 1954 (BayBSVK S. 1227) Ziffer 41.

[97]) Berufsschulgesetz § 30 Abs. 1 und 2. Als beteiligt gelten jene Religionsgemeinschaften, in deren Bekenntnis an der Schule Religionsunterricht erteilt wird (J. Mayer, Das Berufsschulgesetz, [München 1955] 58). Die Vertretung der beteiligten Religionsgemeinschaften im Berufsschulbeirat haben in der Regel die Pfarrvorstände der betreffenden Bekenntnisse wahrzunehmen. Sie sind von Amts wegen Mitglieder der Berufsschulbeiräte an den Berufsschulen, die in ihrer Pfarrei liegen (Bek. Ziffer 39 Buchst. c). Die Vertreter der Religionsgemeinschaften gehören den Beiräten solange an, als sie ihr Hauptamt bekleiden. Scheiden sie vor Ablauf der dreijährigen Periode aus ihrem Hauptamt aus, dann endet auch ihre Mitgliedschaft und geht auf den Nachfolger im Hauptamt über. Bleiben sie jeweils über die dreijährige Periode hinaus im Hauptamt, so gehören sie auch den neugebildeten Beiräten wieder als Mitglieder an (Berufsschulgesetz § 32; Bek. Ziffer 40). An diesen Vorschriften hat die Verordnung über die Ausführungsbestimmungen zum Berufsschulgesetz in der Fassung der Bek. vom 12. 12. 1958 (KMBl. S. 117) nichts geändert.

[98]) Vgl. die Schulordnung für die Mittelschulen in Bayern vom 29. 6. 1957 (BayBSVK S. 2543) § 38 Abs. 3; Schulordnung für die Höheren Schulen in Bayern vom 17. 5. 1957 (BayBSVK S. 2351) § 38 Abs. 3. In den Elternbeiräten an diesen Schulen können jedoch Geistliche als Leiter von Erziehungsanstalten, deren Zöglinge die betreffenden Schulen besuchen, zu finden sein (vgl. Bek. vom 7. 1. 1953: BayBSVK S. 1000, § 2 Abs. 1).

[99]) c. 1375. Vgl. P. Westhoff, *Das Grundrecht der freien Schule:* Grundsätze katholischer Schulpolitik (Freiburg 1958) 189–209.

mit pflichtmäßigem katholischen Religionsunterricht gemäß c. 1373 haben, vor allem seitens des Ortsoberhirten darauf hingewirkt werden, daß entsprechende kirchliche Schulen errichtet werden[100]).

2. Das bayerische Schulrecht eröffnet durch seine Privatschulgesetzgebung grundsätzlich die Möglichkeit zur Errichtung kirchlicher Schulen, insbesondere von mittleren und höheren Lehranstalten.

a) Anerkennung der Kirche als Bildungsträger.

Da die Kirche verfassungsrechtlich als Bildungsträger anerkannt ist[101]), kann privaten Schulen von Orden und religiösen Kongregationen der Charakter einer öffentlichen Schule verliehen werden[102]).

b) Errichtung von Privatschulen.

(1) Im allgemeinen.

Nach Art. 7 Abs. 4 und 5 des Grundgesetzes wird das Recht zur Errichtung von privaten Schulen gewährleistet. Private Schulen als Ersatz für öffentliche Schulen bedürfen der Genehmigung des Staates und unterstehen den Landesgesetzen. Die Genehmigung setzt vor allem voraus, daß die privaten Schulen in ihren Lehrzielen und Einrichtungen sowie in der wissenschaftlichen Ausbildung ihrer Lehrkräfte nicht hinter den öffentlichen Schulen zurückstehen und eine Sonderung der Schüler nach den Besitzverhältnissen der Eltern nicht gefördert wird. Die Genehmigung ist zu versagen, wenn die wirtschaftliche und rechtliche Stellung der Lehrkräfte nicht genügend gesichert ist.

Die Errichtung privater mittlerer und höherer Schulen ist also bei Erfüllung der Voraussetzungen ohne weiteres möglich; eine Bedürfnisprüfung ist unzulässig.

Anders steht es mit den privaten Volksschulen. Eine private Volksschule ist nur zuzulassen, wenn die Unterrichtsverwaltung ein besonderes pädagogisches Interesse anerkennt oder, auf Antrag der Erziehungsberechtigten, wenn sie als Gemeinschaftsschule, als Bekenntnis- oder Weltanschauungsschule errichtet werden soll und eine öffentliche Volksschule dieser Art in der Gemeinde nicht besteht[103]).

Jede private Volksschule bedarf also ebenfalls der Genehmigung. Die Genehmigung erteilt die Regierung. Sind die Voraussetzungen des Art. 7 GG gegeben, muß die Regierung die private Volksschule genehmigen[104]).

(2) Bekenntnissonderschulen.

Für Angehörige eines christlichen Bekenntnisses ist auf Antrag die Errichtung einer privaten Volksschule mit dem Charakter einer öffentlichen Volksschule, die Erfüllung der Bedingungen des Art. 7 Abs. 4 und 5 GG vorausgesetzt, zu genehmigen, wenn ihnen eine öffentliche Volksschule ihres Bekenntnisses nicht zur Verfügung steht[105]).

(3) Privatschulen von Orden und religiösen Kongregationen.

Orden und religiöse Kongregationen werden unter den allgemeinen gesetz-

---

[100]) c. 1379 § 1.

[101]) BayVerf Art. 133 Abs. 1 S. 3.

[102]) BayK Art. 9 § 2.

[103]) Vgl. auch BayVerf Art. 134, besonders Abs. 3.

[104]) J. Mayer, *Schulorganisationsgesetz*, 46. Vgl. die Bek. zum Schulorganisationsgesetz Ziffer 21 Abs. II. Soweit ein Rechtsanspruch auf Erteilung der Genehmigung besteht, kann bei Verweigerung der Genehmigung oder bei Auferlegung von Bedingungen nach vorhergegangenem Einspruchsverfahren Anfechtungsklage zum Verwaltungsgericht erhoben werden (ebenda; vgl. Vischer S. 17).

[105]) BayVerf Art. 134 Abs. 3; Schulorganisationsgesetz § 17 Abs. 1; Bek. dazu Ziffer 23 Abs. I.

lichen Bestimmungen zur Gründung und Führung von Privatschulen zugelassen. Die Zuerkennung von Berechtigungen an derartige Schulen erfolgt nach den für andere Privatschulen geltenden Grundsätzen[106]).

c) Unterrichtserteilung an öffentlichen Schulen durch kirchliche Genossenschaften.

Der Unterricht an den öffentlichen Volksschulen wird regelmäßig von staatlichen Lehrkräften erteilt. Auf Antrag einer Zweidrittelmehrheit der beteiligten Erziehungsberechtigten kann jedoch eine kirchliche Genossenschaft mit der Erteilung des Unterrichts an einer Bekenntnisschule betraut werden. Der Auftrag wird von der Regierung der Genossenschaft als solcher erteilt. Die Leitung der Genossenschaft erhält damit das Recht und übernimmt die Pflicht, die Lehrerstellen an dieser Volksschule mit Angehörigen ihrer Genossenschaft, die die allgemeinen Voraussetzungen für das Lehramt an den Volksschulen erfüllen, zu besetzen. Von der getroffenen Wahl ist der Regierung Meldung zu machen. Diese überprüft sie schulaufsichtlich, um je nach dem Ergebnis die Genehmigung zu erteilen oder zu versagen. Der öffentliche Charakter der Volksschule, die Vorschriften über die Schulpflegschaft und die Schulpflicht werden durch die Beauftragung nicht berührt. Auf Antrag muß die schulische Versorgung der Minderheit in entsprechender Anwendung des § 2 Abs. 2 des Schulorganisationsgesetzes sichergestellt werden; solange sich Schüler einer Bekenntnisminderheit in der Schule befinden, muß auf ihre religiösen Empfindungen Rücksicht genommen werden[107]).

Würdigung

Das geltende bayerische Schulrecht[108]) wird den kirchlichen Belangen in sehr weitem Umfange gerecht. Die Verankerung der wesentlichen kirchlichen Ansprüche in der Verfassung und einem völkerrechtlichen Vertrage lassen eine stärkere Sicherung überhaupt nicht mehr zu. Es darf jedoch nicht übersehen werden, daß das Recht das Leben nicht zeugt, sondern nur schützen und bewahren kann. Was rechtlich gesichert werden soll, muß in sich und aus sich lebendig sein. Das Leben vermag das Gesetz den von ihm geschaffenen Institutionen nicht einzuhauchen. Hier liegt die gewaltige Aufgabe der Kirche, ihrer Hirten und ihrer Gläubigen: der Chance, die der Gesetzgeber ihr gab, gerecht zu werden.

[106]) BayK Art. 9 § 1.

[107]) Vischer, 16. Vgl. Schulorganisationsgesetz §§ 9 und 13; Bek. dazu Ziffer 18; Entschließung vom 17. 5. 1958 über den Vollzug des Art. 17 Schulbedarfsgesetz: Besoldung von klösterlichen Lehrkräften (KMBl. S. 169). S. auch J. Mayer, *Schulorganisationsgesetz*, 29ff.

[108]) Die Untersuchung wurde am 1. 10. 1959 abgeschlossen.

Der Mensch als Bild Gottes bei Tertullian*)

Von Stephan Otto, München

In seiner Untersuchung über »Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte« stellt Arnold Struker fest, Tertullian biete in der Frage nach dem Menschen als imago Dei »kein wesentlich förderndes Moment«, und scheine zudem »von Irenaeus abhängig« zu sein[1]). Dieser Bemerkung ist m. W. bislang noch nicht widersprochen worden. Ihr gegenüber soll im Folgenden kurz umrissen werden, daß Tertullian in unserer Frage

1. nur zum Teil von Irenaeus abhängig ist, und
2. durch die Verwendung stoischen Gedankengutes sehr wohl ein förderndes, für die Theologiegeschichte sogar entscheidendes Moment in die Debatte getragen hat.

1. Die Abhängigkeit Tertullians von Irenaeus und dessen Bildtheologie wird deutlich in der Schrift »De baptismo«. Hier findet sich im 5. Kapitel die irenaeische Distinktion zwischen imago und similitudo. Irenaeus hatte mit seiner aus Gn 1,26 herausgelesenen Unterscheidung von Bild und Gleichnis den Verlauf der göttlichen Heilsökonomie erklären wollen: Adam besaß in der Fülle seiner urständlichen Gnadenausstattung die Bild- und Gleichnishaftigkeit zu Gott. Nach der Sünde verblieb ihm nur mehr der status der imago, des Vernunft- und Willensbesitzes. Die Rekapitulation oder die οἰκονομία τοῦ θεοῦ, die der menschgewordene Gottessohn vollzog, schenkte dem Menschen die verlorengegangene similitudo zurück. In der Tauflehre der frühen griechischen Theologie stoßen wir ebenfalls auf diese – wenn man es einmal so nennen darf – »Ökonomie des Bildes«: der Getaufte empfängt im Bad der Wiedergeburt jenen göttlichen Geist zurück, den Adam durch die Sünde verloren hatte. Tertullian gibt diese Auffassung prägnant wieder: »Exempto scilicet reatu eximitur et poena. Ita restituitur homo deo ad similitudinem eius, qui retro ad imaginem dei fuerat – imago in effigie, similitudo in aeternitate censentur –: recipit enim illum dei spiritum quem tunc de adflatu eius acceperat sed post amiserat per delictum[2]).« Diese Lehre war traditionelles Gedankengut der griechischen Theologie, und daß Tertullian mit ihm vertraut war, erhellt wohl auch daraus, daß er sich gegenüber seinen Gegnern[3]) auf die »rationes traditionum« beruft[4]). Daß das bedeutsame

*) Referat auf der 3rd International Patristic Conference 1959 in Oxford.

[1]) Münster 1913, 129 Anm. 1. – Ähnlich A. Harnack, der die Ansicht vertritt, daß die Anthropologie der frühchristlichen Literatur »kaum irgendwo über das hinausgeschritten ist, was schon Irenaeus geboten hatte« (*Dogmengeschichte* II⁴, 131).

[2]) bapt 5,6.7 (CChr I, 282).

[3]) Auf Grund einer falschen Lesart entstand aus »itaq. illa« (cod. 523 Troyes) = itaque illa der Name Quintilla als der angeblichen Anführerin der gegnerischen Partei, gegen die Tertullian Stellung nahm. Vgl. Scaramuzzi, *Scritti patristici* II (Rom 1956) 176.

[4]) bapt 1,1 (CChr I, 277): . . . qui simpliciter (statt: similiter im cod. Trecensis ist simpliciter

Theologoumenon der Rückerstattung der similitudo nur breviter erwähnt wird, ist vielleicht daraus zu erklären, daß Tertullian auf eine früher verfaßte Schrift über die Tauflehre hinweist, in der er »ausführlicher in griechischer Sprache«[5]) über Fragen der Tauftheologie gesprochen hatte. Diese Schrift ist bekanntlich verloren gegangen. Jedenfalls ist aus dem angezogenen Text zu ersehen, daß unser Schriftsteller – wenigstens in der Abhandlung über die Taufe – sich die griechisch-irenaeische Bildlehre angeeignet hat, und damit die Unterscheidung zwischen imago und similitudo. Er benützt diese Unterscheidung aber nicht – und das haben d'Alès und neuerdings auch Ratzinger wieder übersehen[6]) – zu einer gleichsam kategorial-analytischen Unterscheidung eines »natürlichen« und eines »übernatürlichen« Momentes am Menschen. Genau so wie für Irenaeus dient ihm diese Unterscheidung dazu, die Entwicklung der Heilsökonomie vom paradiesischen Urstand bis zum Endstand plastisch zu veranschaulichen. Über diese Dinge hat ja seinerzeit schon Harnack referiert[7]). Festzuhalten bleibt nur, daß die Begrifflichkeiten »imago« und »similitudo« deutlich werden lassen, wie sehr der Mensch als Bild Gottes eingebettet ist in den heilsökonomischen Entwicklungsprozeß vom Stadium der ursprunghaften »imago et similitudo« über den status der bloßen »imago«, der durch den Sündenfall gekennzeichnet ist, bis zu dem Vollendungsstadium, das wiederum mit »imago et similitudo« umschrieben wird. Wie eschatologisch Tertullian hier denkt, geht aus der bereits zitierten Beifügung: »imago in effigie, similitudo in aeternitate« hervor. Die Deutung dieser Beifügung ist umstritten. Ich schlage folgende Übersetzung vor: »Das Ebenbild liegt in der Abbildhaftigkeit des Menschen, das Gleichnis in der ewigen Vollendung[8])« Diese beginnt in der Taufe, aber sie steigert sich im geschichtlichen Reifen des Menschen bis hinein in die »aeternitas«.

Unbeschadet dieses Ausblickes auf die »aeternitas« versucht Tertullian ganz offenkundig, eine Kongruenz zwischen Urstand und Endstand zu konstruieren. Gegenüber Hermogenes erklärt er, die Erlösung sei eine Wiederherstellung der »innocentia et integritas conditionis[9])«. Fundament dieser Anschauung ist die Typologie Adam – Christus. In dem Buch »De monogamia« wird gesagt, Christus wende die Heilsgeschichte vom »finis« zum »initium« zurück[10]). Tertullian hält sich also streng an das irenaeische Schema der »recapitulatio« – insofern ist er durchaus von dem griechischen Kirchenvater abhängig. Um so mehr fällt auf, daß er – ausgenommen den aus der Taufschrift angeführten Text – imago

---

nach der editio Mesnartii vorzuziehen) credidisse contenti, non exploratis rationibus traditionum . . .; – Auch Irenaeus steht in dieser Lehrtradition. Die Erlösungsgnade erscheint bei ihm »ausdrücklich unter dem Terminus der Wiedergeburt« (Struker, 121).

[5]) bapt 15,5 (CChr I,290): . . . plenius in Graeco . . .

[6]) A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, 264 will unterscheiden zwischen einer »rassemblance de nature« und einer »rassemblance de grâce«. Desgl., offensichtlich im Anschluß an d' Alès: J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustinus' Lehre von der Kirche* (München 1954) 67 Anm. 5. – Es muß zwar die auf der Geistigkeit des Menschen beruhende – und insofern »natürliche« – Bildhaftigkeit unterschieden werden von dem »übernatürlichen« Pneumabesitz, der den Menschen gottähnlich macht; doch liefert diese Unterscheidung noch keine Analyse dessen, was wir »Natur« nennen oder als »Gnade« bezeichnen. Die Disjunktion imago-similitudo soll vielmehr die heilsgeschichtlichen Stadien umschreiben, die der Mensch auf seinem Wege zu Gott zu durchmessen hat. Vgl. Anm. 30.

[7]) *Dogmengeschichte* II⁴ 135. – Die gegen Harnack zu erhebenden Einwände bei Struker, passim.

[8]) Kellner (BKV, Tertullian I,282) übersetzt: »Das Ebenbild ist nun in der Kopie, die Ähnlichkeit in der Ewigkeit zu suchen«.

[9]) Hermog 11,3 (CChr I,406). – Kongruenz ist nicht gemeint im Sinne völliger Gleichheit, sondern im Sinne von Ähnlichkeit. Für Irenaeus vgl. Struker, 118.

[10]) mon 5,2 (CChr II, 1234).

und similitudo meist in eins setzt und deutlich von der »integritas imaginis et similitudinis« spricht[11]). Hier hat Tertullian nämlich die irenaeische Bildlehre unter Zuhilfenahme stoischer Gedanken umgeformt und damit einen entscheidenden Einfluß auf die theologische Entwicklung ausgeübt.

2. Worin besteht nun diese Umformung? Die Antwort auf diese Frage erhellt aus den ersten Kapiteln des zweiten Buches gegen Marcion. »Bonus natura solus deus. Qui enim quod est sine initio habet non institutione habet illud, sed natura. Homo autem, qui totus ex institutione est, habens initium, cum initio sortitus est formam, qua esset, atque ita non natura in bonum dispositus est, sed institutione, non suum habens bonus esse, quia non natura in bonum dispositus est sed institutione secundum institutorem bonum . . . Ut ergo bonum iam suum haberet homo, emancipatum sibi a deo, et fieret proprietas iam boni in homine et quodammodo natura, de institutione adscripta est illi quasi libripens emancipati a deo boni libertas et potestas arbitrii, quae efficeret bonum ut proprium iam sponte praestari ab homine[12]).«

Für den Stoiker sind »ratio« und »bonum« korrelativ. Nach seiner Lehre trägt der Mensch den Logossamen und die keimhafte Veranlagung zum Guten in sich: die Natur selber pflanzt in die menschliche Seele das Streben nach den πρῶτα κατὰ φύσιν, und in der Hinwendung auf diese »ersten Werte« sieht der Stoiker die οἰκείωσις, die Konzentration auf das eigene, »häusliche«, Wohl. Wenn der Mensch nun die gute Naturanlage ausbildet, kann er sich die virtus erwerben mit Hilfe seines liberum arbitrium: der freie Wille ist die spezifische Auszeichnung des Menschen als Vernunftwesen. Indem er so »secundum naturam« lebt, entspricht der Mensch dem τέλος, das die Welt durchwaltet, d. h. er verwirklicht seine Bestimmung und wird gottähnlich. Das Ziel des Menschen kann deshalb mit der Formel ὁμοιωθῆναι θεῷ beschrieben werden.

Die Grundzüge dieser teleologischen Ethik finden wir bei Tertullian wieder. Die stoische Hinordnung auf das Gutsein kleidet er in den Terminus »dispositio in bonum«. Diese dispositio ist die »forma« des Menschen, »qua esset«, die Seinsform, in der er existieren sollte. Wenn auch nicht von Natur aus gut, so ist der Mensch doch kraft des aus dem Schöpfungsakt resultierenden Impulses auf das Gute hin ausgerichtet. Indem er durch die Akte seines freien Willens der »forma«, der anerschaffenen Disposition entspricht, kann er seiner Natur das bonum hinzuerwerben. Die sittliche Vollkommenheit des Menschen wird demnach bestimmt einmal durch die »institutio«, die Schöpfung, zum anderen »ex voluntate«, d. h. sie beruht auf dem freien Tun, welches die geschaffene Anlage in die Wirklichkeit der Tat umsetzt.

In christlicher Übersetzung erkennen wir also bei Tertullian die gleiche Struktur einer »ethischen Verwirklichung« wie in der Stoa. Wenn Seneca erklärt, der Weg der Natur führe zum »par deo surgere«[13]), wenn er sagt, die »virtutis materia« im Menschen könne durch eine »adsidua exercitatio« zur Tugend ausgeformt werden[14]), wenn er meint, der Mensch müsse seine gute Naturanlage, die

[11]) 2 Marc 10,3 (CChr I,486).

[12]) 2 Marc 6,4.5 (CChr I, 481).

[13]) ep 31,10: Tutum iter est, ad quod natura te instruxit. dedit tibi illa, quae si non deserueris, par deo surges. – Für die Behandlung unseres Problems und für eine Darstellung der stoischen Lehre, wie sie die ersten Kirchenväter vorfanden, möchte ich Zitationen aus den Schriften Senecas und Ciceros für ausreichend halten.

[14]) ep 90,46: Virtus non contingit animo nisi instituto et edocto et ad summum adsidua exercitatione perducto. Ad hoc quidem, sed sine hoc nascimur et in optimis quoque, antequam erudias virtutis materia, non virtus est.

»ratio«, vervollkommnen, um das ihm gesetzte Ziel zu erreichen[15]), dann entspricht er mit seiner Lehre völlig der Ansicht Ciceros. Die Fähigkeiten der Seele sind von Gott, lesen wir bei Cicero, deshalb wirkt in der Seele ein »coeleste et divinum[16])«. Oder anders formuliert: in unserem Geist finden sich »semina innata virtutum«, welche reifen und uns zum glückseligen Leben führen[17]). Die Natur selber hat ja dem Menschen die Tugend und damit die »similitudo« zu Gott als Ziel gesetzt[18]). Ähnlich Tertullian: Gott hat den Menschen durch die Einhauchung des »flatus« zu seiner imago gemacht[19]); deshalb ist die Seele jetzt »imago spiritus«, Abbild des göttlichen Geistes[20]), und verdankt deshalb Gott das »vivere«. Aber dieses »vivere« bedarf der Ausformung zum »recte vivere«, zum »obsequium legis«[21]). An die Stelle der stoischen »adsidua exercitatio« oder des »perficere rationem« setzt Tertullian das »efficere bonum«. Aber im Gegensatz zur Stoa, die die virtus als das Eigentum des Menschen betrachtet, beurteilt Tertullian jegliches Gut als ein »bonum emancipatum a deo«, um damit jedes naturalistische Mißverständnis auszuschalten. In letzter Konsequenz gilt deshalb für den Christen nicht mehr allein das bonum, das Gute, sondern das Bessere: der Wille Gottes[22]). Während sich die stoische Ethik mit dem Gewand einer rein diesseitigen beatitudo umkleidet, werden bei Tertullian die skizzierten stoischen Lehrelemente ins Christliche übertragen.

Mit der These, der Mensch sei »in bonum dispositus« stellt Tertullian nun das Thema der Gottebenbildlichkeit zur Debatte. Die Stoa erblickte in der virtus bereits die beatitudo des Menschen, die Begriffe »virtus« und »vita beata« sind deshalb nahezu synonym, denn die virtus ist das Bindeglied zwischen Gott und Mensch: sie begründet die similitudo des Menschen zur Gottheit[23]). Die Gottebenbildlichkeit besteht demzufolge für den Stoiker in der durch das liberum arbitrium gewirkten virtus. »Du bist frei und kannst dir selber das neue Leben – d. h. die vita beata – schaffen«, heißt es – kennzeichnend für die ganze jüngere Stoa – bei Marc Aurel.[24]) Von dieser stoischen Lehre ist Tertullian entscheidend beeinflußt: auch bei ihm erscheint die »potestas liberi arbitrii« als das Merkmal des Menschen, sofern er Bild und Gleichnis Gottes ist. Zwar bezeichnet Tertullian den Menschen auch in seiner leib-seelischen Einheit als »imago et similitudo«, da er nach dem Bilde Christi, des »homo verior et certior« geschaffen wur-

[15]) ep 76,10: Homini suum bonum ratio est: si hanc perfecit, laudabilis est et finem suae naturae tetigit. Haec ratio perfecta virtus vocatur. – Cfr. 76,16: . . . cum sola ratio perficiat hominem, sola ratio perfecta beatum facit . . .

[16]) Tusc 1,66: (facultates animae) quae sola divina sunt, nec inveniatur umquam, unde ad hominem venire possint nisi a deo. Singularis est igitur quaedam natura atque vis animi seiuncta ab his usitatis notisque naturis. Ita, quicquid est illud, quod sentit, quod sapit, quod vivit, quod viget, coeleste et divinum ob eamque rem aeternum sit necesse est.

[17]) Tusc 3,2: Sunt enim ingeniis nostris semina innata virtutum, quae si adolescere liceret, ipsa nos ad beatam vitam natura perduceret.

[18]) Mur 60: Finxit enim te ipsa natura ad honestatem, gravitatem, temperantiam, magnitudinem animi, iustitiam, ad omnes denique virtutes. – Cfr. leg 1,25: Est . . . homini cum deo similitudo.– Das Gleiche wieder bei Seneca dial 1,1,5: Inter bonos viros ac deos amicitia est conciliante virtute: amicitiam dico? Immo etiam necessitudo et similitudo, quoniam bonus tempore tantum a deo differt.

[19]) 2 Marc 9,2 (CChr I, 484).

[20]) 2 Marc 9,3 (CChr I, 485).

[21]) 2 Marc 8,1 (CChr I, 484).

[22]) exh cast 1,2 (CChr II, 1015).

[23]) »Virtus« und »vita beata« werden nebeneinandergestellt von Seneca ep 92,27, von Cicero nat deor 1,103; leg 1,25.– Cfr. Apuleius Plat 2,10: . . . virtutes, quarum beatitas fructus est.

[24]) 4,3; vgl. 7,2; 8,18. – Desgl. Cicero, Parad 5,1: soli igitur hoc contingit sapienti, ut nihil faciat invitus, nihil dolens, nihil coactus . . . omnes improbi servi.

de[25]). In einem eminenten Sinn aber trägt die Seele die »lineas dei«, insofern sie »immortalis«, »rationalis«, »libera et sui arbitrii« ist[26]). Kraft dieser Eigenschaft reicht die Seele zwar nicht bis an die göttliche Seinsfülle heran, und besitzt deshalb auch nicht die »integritas a delicto«, aber sie ist würdig, Gott zu erkennen und über die Werke Gottes zu herrschen[27]). Diese Würde wird eindeutig durch die synonymen Begrifflichkeiten »imago« und »similitudo« gekennzeichnet. Es war notwendig, so heißt es im 6. Kapitel des zweiten Buches gegen Marcion, daß der Mensch als Gottes Bild und Gleichnis mit einem freien Willen und mit der Fähigkeit zur freien Selbstverfügung geschaffen wurde: »Oportebat igitur imaginem et similitudinem dei liberi arbitrii et suae potestatis institui[28])«. Und noch einmal in derselben Schrift: Betrachten wir die Beschaffenheit, die »condicio«, des Menschen, dann erkennen wir, daß er frei und verfügungsmächtig von Gott erschaffen wurde. Und nun folgt die klare Aussage: »Nullam magis imaginem et similitudinem dei in illo animadvertens quam eiusmodi status formam«[29]). Wir können übersetzen: Keine größere Bild- und Gleichnishaftigkeit zu Gott ist am Menschen zu entdecken als die durch den status der Freiheit gewirkte Ausprägung. Die

[25]) Prax 12,4 (CChr II, 1173): Erat autem ad cuius imaginem faciebat, ad Filii scilicet, qui, homo futurus certior et verior, imaginem suam fecerat dici hominem, qui tunc de limo formari habebat, imago veri et similitudo. – Irenaeus gibt die Logosebenbildlichkeit des Menschen wieder mit den Termini »imago et similitudo«: Struker 100.

[26]) 2 Marc 9,4 (CChr I, 485): In hoc erit imago minor veritate et adflatus spiritu inferior, habens illas utique lineas dei, qua immortalis, qua libera et sui arbitrii.

[27]) ibid: Tamen et in his imago et non usque ad ipsam vim divinitatis; sic nec usque ad integritatem a delicto. – Cfr. 2 Marc 6,2 (CChr I, 481): Oportebat dignum aliquid esse quod deum cognosceret: quid tam dignum prospici posset quam imago dei et similitudo?

[28]) 2 Marc 6,3 (CChr I, 481). – Man könnte den Eindruck gewinnen, diese These sei schon vor Tertulian von Iustin und Tatian vertreten worden: beide kennen die Unterscheidung zwischen »imago« und »similitudo« nicht, beide sprechen bei der Behandlung der Gottebenbildlichkeit von der Freiheit des Menschen. Jedoch »fehlen die sicheren Anhaltspunkte« dafür, daß Iustin in der Willensfreiheit die Gottebenbildlichkeit erblickt habe (Struker, 21; vgl. auch Semisch, *Iustin der Märtyrer* I [Breslau 1840] 157). Tatian, der die Frage der Gottebenbildlichkeit ausführlich behandelt, bietet Überlegungen, die denen Tertullians besonders nahe kommen. Er spricht in der »Rede an die Bekenner des Griechentums« (VII, 1–6; BKV Frühe christliche Apologeten I, 30–31) von dem Guten, das Gott von Natur besitze, das der Mensch aber aus freier Wahl zu vollbringen habe. Er meint, durch die freiwillige Auflehnung gegen Gott sei der nach Gottes Bild geschaffene Mensch sterblich geworden. Die Betonung der Willensfreiheit »nimmt einen wichtigen Platz in seinen apologetischen Ausführungen ein« (Struker, 32). Tatian glaubt nun aber, der Mensch habe nach dem Sündenfall die Gottebenbildlichkeit nicht mehr zurückerhalten; hierin wurde er von Ireaneus scharf kritisiert. So erkennen wir bei Tatian zwei Aussagereihen: einmal wird behauptet, die Gottebenbildlichkeit gehöre zum Wesen des Menschen (XV, 4), dann wieder wird erklärt, sie sei verlierbar und müsse durch die Tat des freien Willens wiedergewonnen werden (VII, 3; XV, 12; XX, 3; zitiert nach E. Schwartz, in: Texte und Untersuchungen IV 1, Leipzig 1888). Hier liegt ein unlösbarer Widerspruch, eine »verhängnisvolle Unklarheit« (Struker, 31), aus der erhellt, daß Tatian ebensowenig wie Iustin das Problem zu lösen vermochte.

[29]) 2 Marc 5,5 (CChr I, 480): Videamus et hominis condicionem, ne per illam potius evenerit, quod per deum evenire non potuit. Liberum et sui arbitrii et suae potestatis invenio hominem a deo institutum, nullam magis imaginem et similitudinem in illo animadvertens quam eiusmodi status formam. – Auch Irenaeus setzt im 4. Buch »Adversus haereses« die Freiheit in direkte Beziehung zur Gottebenbildlichkeit (4,49; Harvey 2,285ff.; BKV Irenaeus II, 133ff.). Diese durch die Freiheit ausgedrückte Seite der Gottebenbildlichkeit kann nach Struker mit εἰκών bezeichnet werden, »wenn auch Irenaeus es nirgendwo tut« (100). Die lateinische Übersetzung verwendet für diesen Sachverhalt den Terminus »similitudo«, für den »im griechischen Original ohne Zweifel das allgemeinbedeutende ὁμοιότης (ὅμοιος) gestanden« habe (100; vgl. 90). Die enger gefaßte similitudo (= ὁμοίωσις) steht »im Gegensatz« zur εἰκών (101). Direkt nebeneinandergestellt werden von Irenaeus εἰκών und ὁμοίωσις nur da, »wo er die Logosebenbildlichkeit behandelt« (100). Tertullian hingegen setzt die beiden Termini auch bei der Untersuchung der Gottebenbildlichkeit in eins.

Freiheit ist also die Seinsform des Menschen als »imago et similitudo dei«. Zu diesem Ergebnis gelangt Tertullian auf dem Umweg über die stoische Lehre von liberum arbitrium, virtus und beatiudo. Während aber die Stoiker sich mit einer im Bereich des »Natürlichen« verbleibenden similitudo und beatitudo begnügen, betont Tertullian das dynamische Moment am Sein des Christen: »Voluntas dei est sanctificatio nostra. Vult enim imaginem suam nos etiam similitudinem fieri, ut simus sancti, sicut et ipse sanctus est[30])«. Der Unterschied in der Seinsintensität bei Gott und Mensch zeigt sich also auch an den – zunächst synonymen – Begriffen imago und similitudo. Die Ähnlichkeit oder Gleichnishaftigkeit ist ausgerichtet auf die Vollendung durch die Heiligkeit. Davon hatten zwar auch die Griechen – Irenaeus und Clemens – gesprochen. Aber bei ihnen war der Akzent anders gesetzt. »Imago et similitudo« wurde nach ihrer Lehre der Mensch vor allem durch das Eingehen des Logos in die fleischliche Substanz des Menschen – also durch das Geschehen der Menschwerdung – oder durch den Empfang der Taufe[31]). Mit der von der stoischen Philosophie abgelesenen Betonung des freien Willens setzt Tertullian den Akzent auf das je eigene, verfügungsmächtige Tun des Menschen. Er ist der erste Schriftsteller der frühchristlichen Theologie, der in der Ausrüstung mit dem liberum arbitrium die Grundverfassung des Menschen als »imago et similitudo dei« sieht.

Es wäre aufschlußreich, die Bedeutung dieser Akzentsetzung für die abendländische Theologiegeschichte zu beleuchten. Zunächst einmal fällt ja auf, daß von den Nachfahren Tertullians nun tatsächlich eine christliche Tugendlehre ausgearbeitet wird, die auf den liberum arbitrium basiert; hier wäre an die Schrift »De officiis« des Ambrosius zu denken[32]). Des weiteren möchte ich die Vermutung aussprechen, daß die Ineinsetzung von imago und similitudo, die wir bei Ambrosius, Tyconius und Augustinus beobachten, ihren Ursprung in der Schrift Tertullians gegen Marcion hat. Allerdings dürfte es schwierig sein, hierfür den exakten Beweis zu liefern. Es ist ja bekannt, wie sehr man sich scheute, den zum Montanismus abgefallenen Tertullian zu zitieren[33]). Schließlich ist auch die Frage

---

[30]) exh cast 1,2 (CChr II, 1015). – Hier wird von der Steigerung der Ebenbildlichkeit bis zur Heiligkeit gesprochen, analog zu Irenaeus, der ebenfalls »verschiedene Stufen der Gottähnlichkeit« kennt (Struker 109). Am deutlichsten ausgeprägt ist die Idee der Steigerung der Bildhaftigkeit bis zur »Vergöttlichung« bei Clemens Alexandrinus.

[31]) Clemens hat in seiner Bildlehre »keine unverrückbare Terminologie« (Aug. Mayer, Das *Gottesbild im Menschen nach Clemens von Alexandrien*, Studia Anselmiana XV [Rom 1942] 32). Völlig deutlich ist aber, daß bei ihm »nie die von Christus im Menschen bewirkte Emporbildung zur Gottähnlichkeit als die Wiederherstellung einer etwa schon von Adam besessenen Gottebenbildlichkeit« gesehen wird. »Ein solcher Gedanke liegt Clemens völlig fern« (76), »der Mittelpunkt seiner Anthropologie ist einzig und allein der Gottmensch Christus, nicht der Gedanke des Zweiten Adam« (77). Zwar finden wir bei dem Alexandriner auch die Unterscheidung von imago und similitudo, jedoch in einem gänzlich anderen Sinn: die Heiden sind im Besitz der imago, die Christen aber besitzen kraft der Taufe die imago und die similitudo (Paed I, 98,1–4 Stählin und Protr 120,1–5 Stählin). Diese durch die Taufe geschenkte Bild- und Gleichnishaftigkeit findet ihre höchste Ausformung in der »Gerechtigkeit«. – Daneben wird erklärt, der Mensch sei durch die Ausstattung mit dem νοῦς von Anfang an »imago et similitudo« Gottes; hier wird das Bild also nicht der Ähnlichkeit gegenübergestellt (Vgl. A. Mayer, 32).

[32]) Auch Clemens entwickelt wohl eine Tugendlehre, aber von ganz anderen Voraussetzungen her: er stoisiert nicht. Zwar spricht auch er von einer durch die Tugend bewirkten Gottähnlichkeit (Paed I, 99,1–2 Stählin), aber nicht im stoischen Sinn. »Der Anspruch der Stoiker, die Tugend des Menschen könne der Gottes gleichkommen, wird von Clemens entschieden zurückgewiesen« (Mayer 49, Anm. 10).

[33]) Der Abfall Tertullians zum Montanismus hat, soweit ich sehe, auf den hier verhandelten Fragenkomplex keinen Einfluß gehabt.

noch nicht befriedigend gelöst, warum – trotz der Hochschätzung, deren sich Irenaeus in der alten Kirche erfreute – die Lehre von der οἰκονομία θεοῦ sich vor allem in der lateinischen Theologie nicht hat durchsetzen können[34]). Ich vermute, die Antwort könnte in der angedeuteten Richtung liegen: aus der Ablehnung der irenaeischen Unterscheidung von imago und similitudo ergab sich zwangsläufig auch die Ablehnung der Lehre von der rekapitulativen Heilsökonomie. Das bedeutet: die Wiederherstellung des Bildes Gottes ist nicht mehr der Ausgangspunkt der Gnadenlehre.

[34]) Die Behauptung Strukers, seit Origenes sei die Distinktion imago – similitudo »fast allgemein angenommen« (125), läßt die Tatsache unberücksichtigt, daß die griechische Tradition der Exegese von Gn 1,26 andere Wege gegangen ist als die lateinische. Für die von Tertullian begründete lateinische Tradition gilt dieser Satz nicht.

Die Eucharistie als Sinn-Bild der Consecratio mundi

Von Walter Dürig, Freiburg/Br.

In anschaulicher Weise wird in den ersten Kapiteln der Bibel der Grundriß und Aufriß des Weltbauwerkes gezeichnet. Der Erzähler läßt Gott einen Teil der Welt um den anderen erschaffen und zu einem wohlgeordneten Ganzen zusammenfügen. Dabei wird in der dramatischen Art der alten Epiker die Erschaffung des Himmelsraumes, des Luftraumes, der festen Erde, der Sterne, des geflügelten und des kriechenden Getiers sowie des Menschen als ein Wochenwerk von sechs Arbeitstagen geschildert. Am Schluß wird die Beschreibung noch einmal zusammengefaßt: »Auf solche Weise ist der Himmel und die Erde und all ihre Zierde gefertigt worden, und als der siebente Tag gekommen war, da war das Werk vollendet, das Gott gemacht hatte, und er ruhte aus an diesem Tage von all seinem Vollbringen« (Gen 2,1f.). Daß die biblischen Schöpfungsberichte nicht den Anspruch erheben als genauer und buchstäblicher Ausdruck naturwissenschaftlicher Tatsachen zu gelten, braucht als heute selbstverständliche exegetische Erkenntnis nur eben erwähnt zu werden.

I. Schöpfung

Der inspirierte Schriftsteller will mit seiner in kindlich-volkstümlicher und zugleich für gottesdienstliche Zwecke geeigneter Form vorgetragenen Erzählung lehren: Die gesamte Welt ist Gottes Werk. Durch das schöpferische Wort Gottes ist die Welt aus dem Nichts heraufgehoben und zu einem Kosmos gestaltet worden. Jeweils nach der Vollendung des einzelnen Schöpfungsabschnitts wird betont, daß das, was Gott geschaffen hat, gut war, ja, daß es sehr gut war (Gen 1,31). Damit soll wiederum nicht eine naturwissenschaftlich feststellbare Eigenschaft der Welt, etwa ihre Zweckmäßigkeit oder ihre Nützlichkeit, ausgesagt werden. Gut bedeutet, teilnehmen an der Gutheit Gottes, der alles Geschaffene gedacht und gewollt hat. Wenn darum die Bibel die Schöpfung als gut bezeichnet, so ist damit geoffenbart, daß die im ganzen und in ihren einzelnen Bereichen gute Welt die Vollkommenheit Gottes abbildhaft erscheinen läßt, daß Gott seine eigenen Werte in der Welt aufscheinen sieht. Die ihrer Natur nach, ihrem innersten Sinn und Sein nach mit Gott verbundenen Dinge der Welt sind das Leuchten Gottes, dessen Unsichtbarkeit in die Welt gekleidet ist wie in ein sichtbares Gewand. Was vor aller Zeit in Gott an Geist und Liebe lebt, das geben die Weltdinge wie offenbarungsträchtige Bilder kund.

Aus dem Schöpfungsbericht ergibt sich klar, daß die Welt als Kosmos geschaffen wurde, d. h. daß die Träger der einzelnen Seinsformen nicht für sich allein gesondert existieren, sondern daß sie in einer wirklichen Ordnung, in einer inneren Bezogenheit aufeinander stehen. Die elementaren Schöpfungen sind für die orga-

nische, und diese für die geistige Natur von Bedeutung. Der Schöpfer ließ das Leben der Pflanzen und niedrigen Tierwelt aus der anorganischen Materie entstehen, weil er ihren inneren Zusammenhang haben wollte. Die Offenbarung zeigt weiterhin einen inneren Zusammenhang zwischen Natur und Geist, eine Verbindung der höheren Wesensstufe mit der niedrigen. Die Idee der Weltschöpfung geht also auf die Durchführung der Einheit und des Zusammenhangs in allem, auf die Vergeistigung der Welt, damit sie ein Abbild und Werkzeug Gottes sei, ein tiefsinniges Buch von Symbolen in bedeutsamer Bilderschrift. Ein Abglanz von Gottes Kraft und Schönheit schimmert in den greifbaren Formen des Geschöpflichen, das trotz seiner Vielfalt unsichtbar miteinander verflochten ist durch die inneren Beziehungen zu demselben Schöpfer.

Dem genannten Grundgesetz zufolge besteht auch ein Zusammenhang zwischen der Welt, ihren Elementen, Kräften und Eigenschaften einerseits und den übernatürlichen Gütern andererseits. Elemente, Flüsse, Berge, Licht und Farben, Steine und Metalle, Pflanzen und Tiere sind von der paradiesischen Urgeschichte an Sinnbilder und Werkzeuge geistiger Mächte und Güter. Der Paradiesesquell bedeutet die Gnade, die Schlange den Versucher, der Baum und seine Frucht die Erkenntnis und das Leben. Im alttestamentlichen Heiligtum ist die Wolke das Sinnbild der Gottesnähe, das Tier Sinnbild des cherubischen Geistes. Wasser, Öl, Harz, Brot und Wein, Blut, der Unterschied der reinen und unreinen Tiere im jüdischen Kultus weisen dunkel und rätselhaft auf den inneren Zusammenhang zwischen der geschöpflichen und der Gnadenordnung hin. Hermann Schell kleidet dieses Gottgeheimnis der Schöpfung in die Worte: »Von Anfang an war die Natur ein großes Sakrament der Gnade, ein durchsichtiges Sinnbild der geistigen Ideenwelt, ein wirksames Mittel geistlicher Salbung«[1]).

II. Menschwerdung

Durch die Sünde ist die Welt verseucht worden. Das Gottfeindliche oder zumindest das Gottfremde ist in sie eingedrungen. »Der Nichtigkeit wurde die Schöpfung unterworfen, nicht durch eigenen Willen, sondern um dessentwillen, der sie unterworfen hat (sc. des Menschen), und so auf die Hoffnung verwiesen, daß auch sie selbst von der Knechtschaft der Vergänglichkeit befreit und in die Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes versetzt wird. Wir wissen ja, daß die ganze Schöpfung bis zur Gegenwart mitseufzt und mit in Wehen liegt« (Röm 8,19ff.). Der Mensch hat durch die Sünde den Kosmos in die Vergänglichkeit gestoßen und eine trügerische Verselbständigung der weltlichen Werte bewirkt. Gerade in dieser falschen Verselbständigung liegt die durch den Menschen herbeigeführte Nichtigkeit der Kreatur, die vor allem im Mißbrauch der kreatürlichen Dinge in Erscheinung tritt. Aber die Weltverderbnis ist keine totale. Die Weltdinge sind nach wie vor als Werk Gottes seinsmäßig mit ihm verbunden und das Sehnen der Kreatur geht nach Verklärung, d. h. nach dem ungehinderten Hervortreten der ihr innewohnenden Gottverbundenheit.

Dieses Sehnen der Kreatur ist objektiv und grundsätzlich in dem Augenblick erfüllt, in dem der Sohn Gottes die Vereinigung mit seiner menschlichen Natur im Schoße Mariens eingeht. Die menschliche Natur Jesu »ist gebildet aus einer Tochter Adams und Evas, ist also bereits keimhaft in Adam und Eva in biologischer Einheit mit allen Menschen enthalten gewesen. Die Menschheit ist in ihrem mate-

[1]) H. Schell, Dogmatik III 1,442.

riell-physiologischen Bestand nichts anderes als die Entfaltung des Adamslebens. Alle Menschen stehen auf Grund dieser Einheit des Menschengeschlechtes in einer realen Beziehung zu der menschlichen Natur Jesu, die aus diesem Geschlechte hervorging und auch dadurch nicht aus ihm herausgerissen wird, daß ihr das Gottesleben unmittelbar und wesenhaft anvertraut wird. Die menschliche Natur ist aber ihrer materiellen Substanz nach auch Staub vom Staube dieser Welt; sie steht also auch mit dem übrigen materiellen Teil des Kosmos im Zusammenhang . . . Die Menschheit Jesu bleibt immer und ewig dem Kosmos geistig und materiell verbunden«[2]).

Durch die Wahrheit der Menschwerdung erfährt die Gottverbundenheit der Welt eine wesentlich neue, über das im Glauben an die Schöpfungstat Gottes Erfaßbare weit hinausgehende Steigerung. Die Liebe Gottes begnügt sich nicht mit der Schöpfung, durch die alle Kreatur zwar Gottes Werk, aber doch nicht wesenhaft mit ihm vereint wurde. Durch den Eintritt des Sohnes Gottes in die Materie dieser Welt, durch die Annahme von Fleisch und Blut der Adamskinder wird die Herrlichkeit Gottes in der irdischen Materie wahrhaftig Gestalt und die auch durch Sünde und Verderbtheit der Kreatur nicht aufgehaltene wesenhafte Einigung Gottes mit der Kreatur wird erkennbar. Indem die menschliche Natur Jesu weder von der Menschheit noch vom Kosmos isoliert ist, sondern in der Verbundenheit des menschlichen Geschlechtes und der Schöpfung überhaupt bleibt, wird durch die Menschwerdung die Welt noch mehr mit Gott verbunden als sie es durch die Schöpfung war. Diese Verbundenheit ist die faktische Grundlage dafür, daß das Leben Christi, das einzig wahre Leben in dieser Welt, auch das Leben der Welt werden kann.

III. Consecratio mundi

Die Kirche verkündet diese in der Inkarnation des Logos enthaltene seinshafte Berufung des ganzen Kosmos zum Leben Christi am Tag vor Weihnachten mit den Worten des Martyrologiums: Mundum volens adventu suo piissimo consecrare. Wer die Weihnachtsliturgie der Kirche echt mitfeiert, muß darum auf die Lyrik vom süßen Jesuskind und vom holden Knaben im lockigen Haar verzichten und mit der Kirche den Beginn der Consecratio mundi bekennen, die in dem Augenblick anhebt, da Gott in der Menschwerdung des Sohnes gleichsam seine Hand von neuem auf die Welt legt und sie von neuem und intensiver als Teil der Schöpfung sich zu eigen macht. Die durch die gnadenvolle Ankunft des Herrn begonnene Consecratio mundi gibt der irdischen Schöpfung in ihrer Bezogenheit zur Menschheit Christi einen neuen Inhalt, so daß die irdischen Dinge Träger und Vermittler nicht nur dessen sind, was sie auf Grund der Schöpfung zum Inhalt haben und zum Ausdruck bringen, sondern daß sie Träger und Vermittler göttlichen Lebens werden können.

Die Consecratio mundi, die Aufnahme des gesamten Kosmos und der Menschheit in das Leben Christi, ist klare Lehre des Neuen Testaments. Im Brief an die Kolosser 1,16–20 heißt es: »In ihm (Christus) ist alles erschaffen, was im Himmel und was auf Erden ist, Sichtbares und Unsichtbares . . . Alles ist durch ihn und für ihn erschaffen. Er steht an der Spitze von allem, und alles hat in ihm seinen Bestand . . . Denn es gefiel Gott, daß er durch ihn alles mit sich versöhnt, alles auf Erden und alles im Himmel«. Noch deutlicher sagt Paulus im Epheserbrief 1,9f.:

---

[2]) J. Pinsk, Die sakramentale Welt, Freiburg 1941, 20f.

»Gott tat uns das Geheimnis seines Willens kund nach dem freien Entschluß, den er sich vorgenommen hatte. Danach wollte er in der Fülle der Zeiten alles im Himmel und auf Erden in Christus rekapitulieren«. Die Wiedergabe dieser Stelle durch die Vulgata mit »Instaurare omnia in Christo« und die deutsche Übersetzung: »Alles in Christus erneuern« dürfen nicht zu einer Verfälschung ihres ursprünglichen seinsmäßigen Sinnes und zu einer Einschränkung auf das bloß ethische Gebiet verleiten. Dem Apostel geht es zunächst und vor allem um die Anakephalaiosis, die Recapitulatio, d. h. um die durch, für und in Christus geschehene Neuformung und Zusammenfassung des gesamten Kosmos, des geistigen und des materiellen[3]). Die ethische Instauratio, die Erneuerung der sittlichen Handlungen des Menschen durch die Befolgung der Gesetze Christi ist sowohl Voraussetzung wie Folge der Anakephaiosis, der Recapitulatio. Jeder getaufte Mensch hat nach einem Worte Pius XII. mitzuwirken, »eine ganze Welt vom Grund auf umzuformen, sie aus einer verwilderten in eine menschlich edle, aus einer menschlich wirklich edlen in eine vergöttlichte Welt umzuwandeln«. Jede Altersschicht, jeder Lebensstand, jeder Beruf hat die Pflicht, die in der Menschwerdung des Gottessohnes grundsätzlich geschehene Consecratio mundi in seiner Situation, in seinem Wirken und Schaffen kundzutun, damit diese unsere Welt verwandelt, d. h. heil und vollendet werde in der Herrlichkeit Christi. Jeder Christ, jeder also der sich mit dem von der göttlichen Amtsbezeichnung Jesu hergeleiteten Titel benennt, verpflichtet sich damit, das Werk Christi mitzuvollziehen, nämlich die verklärende Gestaltung seines Ichs, der Menschheit und der Welt.

IV. Eucharistie

Der gesamte Kosmos hat »in Christus seinen Bestand«. Das ist die grundlegende Aussage der Offenbarung über den Kosmos. Christus ist die Erfüllung alles kosmischen und menschlichen Werdens. Diese Bezogenheit auf Christus gibt dem Kosmos neuen Inhalt und neuen Glanz. Der geschaffene Geist und die Materie erhalten in dem Augenblick die Garantie unzerstörbarer Existenz, wo sie in eine wirkliche und leibhafte Verbindung mit dem Leben Christi treten. Die im Glauben an die Menschwerdung des Sohnes Gottes erfahrene Verbundenheit Gottes und der Welt wird noch tiefer und konkreter erfaßt in der gläubigen Bejahung des Altarsakraments als des wahren Fleisches und Blutes Jesu Christi. Nirgendwo tritt dem katholischen Menschen die Vollendung alles Lebens in Christus hier auf Erden so greifbar und deutlich entgegen wie im Brot und Wein der heiligen Eucharistie. Weil in der eucharistischen Erscheinung des Gottessohnes in der Gestalt des Brotes und Weines die Tatsache, wie Gott die Welt immer von neuem ergreift, um sie mit seinem eigenen Leben zu erfüllen, ganz besonders hervortritt, so kann man die Eucharistie geradezu als das Sinn-Bild der Consecratio mundi bezeichnen. Wie jedes echte Sinn-Bild enthüllt sie und verhüllt sie zugleich, da sie ja nicht ihr eigenes Sein, sondern ein anderes, dieses aber in den Formen des Sinn-Bildes darstellt[4]).

Die Eucharistie ist Symbol der Consecratio mundi, weil in ihr Brot und Wein als Exponenten des Kosmos Träger und Vermittler göttlichen, ewigen Lebens werden. Was die Kräfte der Natur bereitet haben, wird in die unendliche Herrlichkeit des Leibes und Blutes Christi erhoben, in dem das Leben auf Erden seinen

[3]) Vgl. H. Schlier in Kittels Theol. Wörterbuch zum NT III 681f.

[4]) Näheres zum Verständnis des für den sachgerechten liturgischen Vollzug wichtigen Bilddenkens der Liturgie in dem Buch W. Dürig, Imago. München (Verlag Hueber) 1952.

letzten Gipfelpunkt erreicht hat und geschöpfliches Leben vollendet ist. In dem konsekrierten Brot und Wein wird deutlich, was die Welt in der Menschwerdung des Sohnes Gottes gewonnen hat und wie sehr der durch die Sünde in die Vergänglichkeit geworfene Kosmos durch ihn erhöht wird. Die Welt, in der Naturdinge wie Brot und Wein Leib und Blut Christi und damit Träger des göttlichen Lebens werden können, ist heimgeholt in die Gemeinschaft des ewigen Wortes und damit in das innerste Geheimnis des dreipersönlichen göttlichen Lebens. Die Eucharistie ist Manifestation und Unterpfand für die Erfüllung des Sehnens der Kreatur nach Verklärung.

Die Eucharistie ist weiterhin Sinnbild der Consecratio mundi, weil in ihr nicht allein die Exponenten der irdischen Dinge, sondern auch das Schaffen des Menschen einen neuen Inhalt gewinnen. Brot und Wein sind nicht nur Produkte kosmischer Gestaltungskräfte, sondern auch Produkte menschlichen Schaffens. In ihnen hat sich der primäre Sinn menschlicher Arbeit, die Erhaltung der irdischen Existenz, am eindeutigsten bewahrt. Indem nun Brot und Wein auf den Altar gelegt und in das Opfer Christi hineingestellt werden, endet alle Mühsal der Berufsarbeit in der Herrlichkeit und im ewigen Leben des Leibes und Blutes Christi. Der tiefste Sinn menschlicher Arbeit tritt zutage: Die Eucharistie zu gestalten, den Leib des Herrn in den Formen dieser Welt zu verwirklichen. Dabei ist es von untergeordneter Bedeutung, ob der Mensch die Früchte seiner Arbeit in Gestalt des Brotes und Weines oder in Gestalt eines Geldopfers hingibt. Entscheidend ist, daß all unsere Mühen und Arbeiten, unsere Hoffnungen und Erwartungen eingehen in den Leib Christi und in der Eucharistia aufgenommen werden in die Herrlichkeit Gottes.

Nicht nur das Wirken, sondern auch das Sein des Menschen wird durch die Eucharistie verklärt, weil sie als Speise mit dem Speisenden eins wird. Da nach einem physiologischen Gesetz das Lebewesen höherer Ordnung das niedere an sich angleicht, wandelt der Mensch im Empfang der Eucharistie nicht Christus in sich um, sondern Christus gleicht den Menschen sich an: »Wer meinen Leib ißt und mein Blut trinkt, bleibt in mir und ich in ihm. Wie mich der lebendige Vater gesandt hat und ich durch den Vater lebe, so lebt, wer mich ißt, durch mich« (Jo 6,57f.). Diesen Gedanken ordnen schon die Väter des 4. Jahrhunderts in seiner ganzen zentralen Bedeutung in ihre die Heilsordnung betreffenden Ausführungen ein, wenn sie immer wieder betonen, daß Gott im Fleischwerden des Wortes Mensch geworden ist und in der Eucharistie sich mit dem Menschen vereinigt, damit der Mensch gottähnlich werde. Leo d. Gr. sagt: »Der Empfang des Leibes und Blutes Christi hat zur Folge, daß wir uns in das verwandeln, was wir zu uns nehmen«. Der Theologie der Frühzeit ist der Gedanke fremd, daß die Eucharistie nur Seelenspeise ist. Vielmehr wird eindringlich hervorgehoben, daß sie den ganzen Menschen in seiner Einheit mit Seele und Leib nährt und erhält und darum auch Unterpfand der glorreichen Auferstehung des Leibes ist. Der ganze Mensch erfährt in der Eucharistie das Heil des Sohnes Gottes, der Fleisch wurde, um alles Fleisch in die Glorie seiner Auferstehung zu führen.

Bedenken wir aber, daß wir in der Eucharistie das lebendige Brot haben, das nach dem Wort der heiligen Schrift »für das Leben der Welt« gegeben ist, dann werden wir folgern müssen, daß die Eucharistie nicht bloß Sinn-Bild der Consecratio der materiellen Natur, des Wirkens und des Seins des Einzelmenschen, sondern darüber hinaus auch der Consecratio der Menschheit als ganzes ist. Die Kraft des Lebens Christi, die uns in dem eucharistischen Brot und Wein geschenkt wird, hält und verfestigt die Gemeinschaft derer, die an Christus glauben, und läßt sie

zu einem Leib, d. h. zum Leib Christi werden. »Weil ein Brot ist, sind wir viele ein Leib; alle haben wir ja Anteil an dem einen Brot« (1 Kor 10,17). Es wäre freilich seelsorglich bedenklich, die gemeinschaftsbildende, d. h. die gemeinschaftsgebärende Kraft der Eucharistie zu überschätzen und das auch hier geltende Axiom: Gratia supponit naturam zu vergessen. Die Eucharistie ist vor allem in dem Sinn Sakrament der Gemeinschaft, daß sie Gemeinschaft nährt und verklärt, d. h. vorhandene Menschengemeinschaft wahrhaft, mystisch-sakramental, real zum Gottesvolk, zum Leib Christi werden läßt. In diesem Sinn ist das Gebet am Fronleichnamsfest zu verstehen: »Deiner Kirche schenke gnädig, darum bitten wir dich, Herr, die Gaben der Einheit und des Friedens, die in den dargestellten Opferspenden mystisch bezeichnet werden«. In diesem Sinne will auch die Losung für das Eucharistie-Jahr verstanden werden: »Die Eucharistie als Geheimnis und Quelle eines erneuerten Gemeinschaftslebens«. Das Hirtenwort der deutschen Bischöfe zur Vorbereitung des Eucharistischen Weltkongresses in München betont mit Recht: »Das Lebensgesetz der Kirche ist nicht in erster Linie menschliche Leistung, sondern Gottes Gnade«, es betont aber zugleich, daß »der religiöse Erfolg des Eucharistischen Kongresses in der Gnade Gottes erbetet und eropfert werden« muß. Der Statio orbis, der Zusammenkunft zur gemeinsamen Eucharistiefeier der Katholiken aus aller Welt, muß darum wie jeder eucharistischen Statio vorausgehen, daß das einzelne Weizenkorn in die Erde fällt und stirbt, sonst bleibt es allein und die Form, in der uns der Mitvollzug des Werkes Christi, die Consecratio, die verklärende Gestaltung unseres Ichs, der Menschheit und der Welt in letzter Zusammenfassung und Mächtigkeit möglich ist, die Eucharistia, bleibt für den einzelnen und für die Gemeinschaft bloße Form.

Der Beweis der Existenz Gottes aus der Kontingenz der Welt

Von Jakob Fellermeier, Freising

Die Philosophie als Streben nach Weisheit hat es stets als ihre vornehmste Aufgabe betrachtet, den menschlichen Geist zur höchsten Weisheit, zu Gott zu führen. Das ganze Altertum und Mittelalter hindurch bis tief herein in die Neuzeit stellte der Beweis der Existenz Gottes die Krönung des menschlichen Wahrheitssuchens dar[1]). Erst seit Kant soll dem menschlichen Geist der erkenntnismäßige Zugang zu Gott prinzipiell verschlossen sein.

Nach Kant scheitern die Gottesbeweise vor allem daran, daß das Kausalitätsprinzip nur für die phänomenale Welt gilt und darum nicht über die Welt der Erscheinungen hinaus zu einem transzendenten Sein an sich führen kann.

Das Kernstück eines jeden Gottesbeweises, sofern er a posteriori, von der Frfahrung her, und nicht a priori, aus dem (angeborenen) Begriff Gottes, erfolgen soll, stellt somit der Aufweis des Kausalitätsprinzips als eines vom Sein an sich geltenden Prinzips dar.

Es soll nun hier ein Versuch, der keineswegs den Anspruch auf Neuheit erheben will[2]), unternommen werden, das Kausalitätsprinzip als reales, d. h. als ein vom Sein an sich geltendes Prinzip darzutun und mit seiner Hilfe aus der Kontingenz der Welt auf ein transzendentes, notwendiges und absolutes Sein zu schließen, das zugleich ein personales Sein ist, m. a. W. das sich mit dem Begriff Gottes deckt. Es handelt sich also um eine vertiefte Darstellung der »tertia via« des hl. Thomas von Aquin[3]).

1. Der Aufweis des Kausalitätsprinzips.

Zunächst gilt es den Kausalbegriff als objektiv gegebenen Begriff zu gewinnen. Tritt mir Kausalität irgendwo als objektive Wirklichkeit entgegen? Ist Kausalität als Seinstatsache und nicht bloß als Denkform aufzeigbar? Es ist richtig, daß in der äußeren Erfahrung immer nur die Aufeinanderfolge von Erscheinungen gegeben ist; der innere Kausalzusammenhang selber wird hier nicht wahrgenommen. Anders verhält es sich in der inneren Erfahrung. Im Vollzug eines Willensaktes erfasse ich Kausalität als objektive Wirklichkeit. Das unmittelbare, meine inneren Akte begleitende Bewußtsein (conscientia concomitans) läßt mich das Setzen eines Aktes durch mich selber wahrnehmen. Ich bin mir nicht nur meines Ichs als Ursache und des gesetzten Willensaktes als meiner Wirkung bewußt, sondern das Verursachen selber ist mir in diesem Bewußtsein gegeben. Ich bin mir bewußt, daß der in mir gesetzte Akt von mir stammt und erlebe auch sein Zustandekommen, sein Bewirktwerden durch mich. Und zwar ist mir das alles schon gegeben in einem unmittelbaren Bewußtsein, nicht erst im reflexen Bewußtsein, das sich im Urteil entfaltet. Dieser Kausalzusammenhang zwischen mir und meinem Akt kommt nicht erst durch mein reflektierendes Urteil, durch Anwendung einer Kausalkategorie zustande, sondern wird von diesem Urteil vorgefunden und lediglich anerkannt und klar herausgestellt. So ist im unmittelbaren, begleitenden Bewußtsein Kausalität als etwas Ansichseiendes, Objektives, als Wirklichkeit gegeben[4]).

Durch weitere Analyse des Willensaktes ergibt sich nun neben dem Begriff der Kausalität als gleich objektiver Begriff der der Kontingenz. Im Willensakt entscheide ich mich für oder gegen einen bestimmten Wert. Diese Entscheidung ist in mir, aber so, daß sie auch nicht da sein könnte; es hing von mir ab, sie zu fällen oder sie nicht zu fällen. Ich hätte mich auch einer Stellungnahme zu dem gegebenen Wert enthalten können. Die Entscheidung ist ferner eine

---

[1]) Vgl. Franz Sawicki, *Die Gottesbeweise*, Paderborn 1926; Kaspar Nink, *Philosophische Gotteslehre*, München 1948; Wilhelm Keilbach, *Neuere Kritiken der Gottesbeweise*, in: Theologie in Geschichte und Gegenwart (Festschrift für M. Schmaus), München 1957, 43–66.

[2]) Vgl. Josef Geyser, *Das Gesetz der Ursache*, München 1933; Johannes Hessen; Das Kausalprinzip, München/Basel [2]1958; Lorenz Fuetscher, *Die ersten Seins- und Denkprinzipien*, Innsbruck 1930.

[3]) S. Th. I. q. 2, a. 3.

[4]) Vgl. J. Geyser, a. a. O. 85ff.

bestimmte, eine positive oder negative; aber sie hätte auch anders ausfallen können: statt positiv negativ oder umgekehrt. Es lag also, wenigstens letztlich, in meiner Hand – wir sagen »letztlich«; denn sowohl der Wert selber als auch andere Motive haben die Entscheidung mitbestimmt, aber letztlich lag sie doch bei mir –, die Entscheidung zu fällen oder nicht zu fällen, sie so oder anders zu fällen. Wir sagen: ich habe sie frei gefällt[5]). Diese frei gefällte Entscheidung hat also wenigstens ihre endgültige Bestimmung einzig durch mich erfahren. Von sich aus und durch äußere Motive ist sie weder in ihrem Dasein noch in ihrem bestimmten Sosein eindeutig determiniert. Diese Entscheidung ist zwar da, aber so, daß sie von sich aus auch nicht da sein könnte; sie ist so beschaffen, positiv oder negativ, aber so, daß sie auch anders sein könnte, wenn natürlich auch nicht gleichzeitig. Sie ist in keiner Weise notwendig; m. a. W. sie ist kontingent. So ist der Begriff der Kontingenz an einem objektiven und wirklichen Seienden aufgezeigt, ebenso wie der Begriff der Kausalität. Und zugleich steht fest, daß ich in meiner freien Willensentscheidung Ursache eines kontingenten Seienden bin.

Damit ist aber das Kausalitätsprinzip selber noch nicht gewonnen. Denn das Kausalitätsprinzip beinhaltet nicht nur einen faktischen Zusammenhang zwischen einem kontingenten Seienden und einer Ursache in einem Einzelfall, sondern besagt, daß alles kontingente Seiende notwendig eine Ursache hat. Wie läßt sich nun von einem faktischen Einzelfall zu einem allgemeingültigen und notwendigen Prinzip gelangen? Eine bloße Aneinanderreihung von einzelnen Tatsachen genügt hier nicht; sie würde nur zu einer empirischen Allgemeinheit und zu einer äußeren, auf Erfahrungsgewohnheit beruhenden Notwendigkeit führen. Das Prinzip fordert aber eine apriorische Allgemeingültigkeit und eine innere, im Wesen des Sachverhalts selber begründete Notwendigkeit. So müssen wir versuchen, diesen faktischen und in einem Einzelfall gegebenen Zusammenhang zwischen einem kontingenten Seienden und seiner Ursache näher zu analysieren, um bis zu seinem Grund vorzudringen und ihn dort als Wesenszusammenhang zu erschauen.

Die unmittelbare innere Erfahrung enthüllt uns zunächst einen rein faktischen Kausalzusammenhang zwischen dieser meiner freien Entscheidung und mir als ihrer Ursache. Bei weiterer Untersuchung ergibt sich nun zunächst, daß dieser Zusammenhang von seiten meiner Entscheidung her nicht nur ein faktischer, sondern ein notwendiger ist. Diese meine konkrete Entscheidung wäre erstens überhaupt nicht und zweitens nicht so beschaffen, wenn sie nicht von mir gefällt und zwar als solche gefällt worden wäre, weil sie als kontingentes Seiendes weder zu ihrem Dasein noch zu ihrem konkreten Sosein determiniert ist. Dieses kontingente Seiende, meine Entscheidung, erfordert also notwendig mich als Ursache seines Daseins und Soseins[6]).

Nun fragen wir weiter: Welches Merkmal an diesem kontingenten Seienden ist es, das mich notwendig als Ursache erfordert? Ist es der Umstand, daß es diese bestimmte Entscheidung ist? Nein! Denn auch jede andere frei von mir gefällte Entscheidung erfordert mich als Ursache. Ist es ihre Eigenart als meine Entscheidung, die ihre notwendige Abhängigkeit von mir als Ursache bedingt? Als mein Akt verweist sie nur auf mich als Ursache und nicht auf die Notwendigkeit einer Ursache überhaupt. Bei fortgesetzter Analyse zeigt sich schließlich, daß der Kontingenzcharakter der Entscheidung es ist, aus dem sich die notwendige Abhängigkeit von einer Ursache ergibt. Ich sehe in unmittelbarer Einsicht: Weil diese meine Entscheidung kontingent ist, weil sie weder ihr Dasein noch ihr bestimmtes Sosein notwendig besitzt, darum bedarf sie meiner als Ursache. Wenn nun aber gerade das Moment der Kontingenz es ist, das in diesem konkreten Fall die notwendige Abhängigkeit von einer Ursache begründet, dann können wir nunmehr folgern: Überall dort, wo dieses Merkmal der Kontingenz auftritt, besteht eine

[5]) Die Freiheit wird hier nicht vorausgesetzt, sondern im unmittelbaren, meinen Akt begleitenden Bewußtsein zugleich miterfaßt. Gegen diese unmittelbare Erfahrung der Freiheit eines konkreten Aktes kann man auch nicht einwenden, daß er vielleicht durch unbewußte Motive notwendig determiniert ist, so daß das Bewußtsein der Freiheit nur Täuschung ist. Da eben im unmittelbaren Bewußtsein der Akt in seinem Ansichsein erfaßt wird, ist er in sich selber so, wie er sich im Bewußtsein darstellt. Auf unbewußte Motive kann nur zurückgegriffen werden, wenn ein Handeln determiniert ist, ohne daß dafür ein bewußter Grund angegeben werden kann.

[6]) Es ist zu beachten, daß die Notwendigkeit des Zusammenhangs hier nur von seiten des Kontingenten her besteht, nicht von seiten der Ursache her. Nicht ich setze notwendig diese Entscheidung, sondern diese Entscheidung bedarf notwendig meiner als Ursache. Kausalität besagt also nicht, daß eine Ursache notwendig diese bestimmte Wirkung hervorbringt, sondern daß eine bestimmte Erscheinung notwendig eine Ursache erfordert. – Ein Ergebnis unserer Untersuchung, zu dem sowohl der Kant'sche Kausalbegriff als auch die herkömmliche Kausalauffassung der Naturwissenschaft in Widerspruch stehen, die vor allem die Notwendigkeit von seiten der Ursache her betonen. Wenn heute auf Grund der neuesten Ergebnisse der Naturwissenschaft der Kausalbegriff und das Kausalitätsprinzip vielfach in Frage gestellt werden, so betrifft das nur diesen einen Aspekt der Zusammenhangsnotwendigkeit von der Ursache her. Nur der Kant'sche und der bisherige naturwissenschaftliche Kausalbegriff sind damit widerlegt. Es folgt nun daraus nicht, daß es überhaupt keine notwendig wirkende Ursache geben kann; aber im Begriff der Ursächlichkeit als solcher ist diese Notwendigkeit nicht eingeschlossen.

gleich notwendige Forderung nach einer Ursache wie im untersuchten Fall. Alles Seiende, das mit diesem Merkmal der Kontingenz ausgestattet ist, alles kontingente Seiende hat also notwendig eine Ursache. Damit haben wir das gesuchte Prinzip der Kausalität gewonnen und zwar in der Form: Alles kontingente Seiende hat notwendig eine Ursache seines Daseins und seines konkreten Soseins.

Dieser Aufweis des Kausalitätsprinzips ist eine echte phänomenologische Wesensanalyse. Nicht durch Deduktion von einem anderen, allgemeineren Prinzip (Prinzip vom zureichenden Grund oder Widerspruchsprinzip), noch durch einfache Zergliederung der Begriffe von kontingentem Sein und Ursache sind wir zu diesem Prinzip gelangt, sondern indem wir aus einem rein faktischen Kausalverhältnis aufgezeigt haben, daß es im Wesen des Kontingenten als solchen liegt, eine Ursache zu erfordern. Der rein faktische Kausalzusammenhang wurde auf seinem Grund als Wesenszusammenhang erschaut. Und damit ist die apriorische Allgemeingültigkeit und die innere, objektive Notwendigkeit dieses Prinzips gesichert; denn alles, was sich aus dem Wesen eines Seienden ergibt, folgt mit Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit und braucht im Einzelfall nicht erst wieder empirisch festgestellt zu werden, sondern kann a priori mit objektiver Berechtigung angenommen werden, wo immer dieses Wesen verwirklicht ist. Der Erfahrung bleibt es nur überlassen, jeweils im Einzelfall festzustellen, ob dieses Wesen als gegeben vorliegt. Und das wird nun der zweite Schritt unserer Beweisführung sein, darzutun, daß in einem bestimmten Sonderfall, nämlich in bezug auf die Welt das Merkmal der Kontingenz zutrifft.

2. Der Aufweis der Kontingenz der Welt

Unter Welt verstehen wir hier die Gesamtheit der Erfahrungswirklichkeit, die in erster Linie das eigene menschliche Sein und dann den ganzen Bereich des Geistigen und Materiellen umfaßt. Die Realität dieser Welt müssen wir hier voraussetzen. Ihre Kontingenz soll nun aufgezeigt werden.

Bei der phänomenologischen Aufhellung der Kontingenz hat sich ein zweifaches Moment dargetan: die Daseinskontingenz und die Soseinskontingenz. Die Daseinskontingenz besagt, daß etwas in der Weise existiert, daß es auch nicht existieren könnte, daß es also nicht mit Notwendigkeit existiert. Die Soseinskontingenz bedeutet, daß etwas in seinem konkreten Sosein nicht mit Notwendigkeit festgelegt ist, sondern auch anders sein könnte.

Die Daseinskontingenz können wir nun in Bezug auf die Welt nicht unmittelbar feststellen. Denn weder unser eigenes substanzielles Sein noch die äußere Wirklichkeit erfassen wir von ihrem Daseinsgrund her; nur unsere freien inneren Akte sind uns von ihrem Existenzgrund her, der wir selber sind, gegeben. Es bedarf also hier eines eigenen Beweisverfahrens. Anders verhält es sich mit der Soseinskontingenz. Daß die Welt in ihrem Sosein nicht mit Notwendigkeit festgelegt ist, zeigt uns die Veränderlichkeit, die uns überall in der erfahrbaren Wirklichkeit entgegentritt. Kein Seiendes ist in seinem konkreten Sosein – und um dieses konkrete Sosein geht es hier, nicht um das abstrakte Sosein, die allgemeine Wesenheit – unabänderlich bestimmt, sondern alles ist der Veränderlichkeit unterworfen.

Wenn wir mit unserem eigenen Sein beginnen, so finden wir, daß wir in ständiger Veränderung begriffen sind. Das gilt sowohl für unser geistiges wie für unser körperliches Sein. Es ändern sich unsere Gedanken und Wahrnehmungen; es ändert sich unser Wollen und unser Begehren; es ändern sich unsere Gefühle und Stimmungen. Ein ständiger Wandel vollzieht sich in unserem Inneren. Noch mehr trifft dies zu für unser leibliches Sein. Sowohl in seinen Funktionen wie in seinem ganzen Bestand unterliegt es ununterbrochener Wandlung.

Und wie verhält es sich in der äußeren Wirklichkeit, der geistigen und der materiellen? Auch hier das gleiche Bild. Stete Veränderung, immerwährendes Entstehen und Vergehen. Kulturen treten auf und verschwinden, oftmals sogar spurlos. Die ganze Geschichte des menschlichen Geistes zeigt ein ständiges Auf und Ab, das nicht einmal auf eine strenge Gesetzmäßigkeit zurückgeführt werden kann, sondern weithin den Eindruck des Zufälligen macht. Und die materielle Welt? Auch sie ist in einer ständigen Veränderung und Entwicklung begriffen, die sowohl den Makrokosmos wie auch den Mikrokosmos bis in seine letzten Bestandteile hinein betrifft[7]). Überall in der Welt tritt uns also der Kontingenzcharakter entgegen. Alles, was existiert ist so beschaffen, daß es in seinem konkreten Sosein nicht eindeutig und unabänderlich festgelegt ist; es kommt ihm sein bestimmtes, konkretes Sosein nicht mit Notwendigkeit zu, denn sonst könnte es ja in seinem Sosein keiner Veränderung unterworfen sein.

[7]) Darauf wies Pius XII. in seiner Ansprache an die Mitglieder der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften vom 23. 11. 1951 (AAS 44, 1952, 31–43) besonders hin. Vgl. P. Methodius M. Hudeczek, *Ein neuer Gottesbeweis?* Mit einem Nachwort von Albert Mitterer, in: Münchner Theologische Zeitschrift 9 1958, 267–282.

Dem scheint nun allerdings entgegenzustehen, daß all dem Fluß der Veränderlichkeit doch etwas Gleichbleibendes zugrunde liegt. So ist es das substanzielle Ich, das sich unter der Abfolge der inneren Akte gleich bleibt. Und alle akzidentellen Veränderungen gründen in einem substanziellen Träger, der selber in der Flucht der Erscheinungen nicht aufgeht. Selbst bei den substantiellen Veränderungen ist noch die Annahme eines gleichbleibenden Grundes erfordert. Doch wenn auch dieser gleichbleibende Grund sich im Fluß der Veränderlichkeit nicht auflöst, so kommen dennoch all diese Veränderungen aus ihm als seine Äußerungen. Die wechselnden Erscheinungen gehören mit zu seinem konkreten Sein; sie sind nicht bloß eine äußere Hülle, die einen inneren unveränderlichen und notwendig beharrenden Kern umgibt, sondern dieser »Kern« ändert sich selber mit seinen akzidentiellen Bestimmungen[8]). Das Sein der Dinge löst sich also zwar nicht in reines Geschehen, in zusammenhangsloses Werden auf, aber es ist doch bis in seinen letzten Grund wandelbar; sein konkretes Sosein ist nicht mit Notwendigkeit und Unabänderlichkeit festgelegt; es ist kontingent.

Da hier die Kontingenz vom konkreten Sosein der Dinge ausgesagt wird, so steht dazu auch nicht in Widerspruch die Annahme von notwendigen, allgemeinen, abstrakten Wesenheiten, wie z. B. der Wesenheit Mensch. Die allgemeine und abstrakte Wesenheit Mensch, die »zweite Wesenheit« des Aristoteles, ist notwendig und unwandelbar. Mit Notwendigkeit kommen ihr ihre Merkmale zu, die sich nicht verändern lassen, ohne daß dadurch das Sosein der Wesenheit aufgehoben würde. Und überall, wo diese Wesenheit verwirklicht ist, sind auch mit Notwendigkeit all die Bestimmungen mitgegeben, die ihr zukommen. Nicht aber besteht mit Notwendigkeit und Unveränderlichkeit das konkrete Wesen des Menschen in seiner bestimmten Realität, das Aristoteles als »erste Wesenheit« bezeichnet[9]). Dieses Wesen ändert sich in seinen akzidentellen Bestimmungen ständig und verändert sich sogar in Bezug auf sein substanzielles Sein im Tod.

Man kann gegen die Kontingenz der Welt auch nicht den Einwand vorbringen, daß die kontingenten Dinge, die sich der Erfahrung darbieten, nur Teile des Weltganzen oder Äußerungen einer Weltsubstanz sind, die, selber sich der Erfahrung entziehend, in sich notwendig und unveränderlich beharre und sich nur in ihren Teilen oder in ihren Äußerungen als kontingent kundgebe. Im ersteren Fall, in dem die Welt als das umgreifende Ganze betrachtet wird, dessen Teile die einzelnen Dinge darstellen, ist wohl zuzugeben, daß das Ganze in den Teilen nicht aufgeht, nicht einfach ihre Summe ist und darum ein Sein höherer Ordnung als die Teile besitzt. Doch das Ganze weist auch kein frei über den Teilen schwebendes Sein auf, sondern sein Sein ist in den Teilen verwirklicht. Und wenn eben die Teile in ihrem Sosein kontingent sind, so ist es auch das Sein des Ganzen, dessen Verwirklichung die einzelnen Teile darstellen.

Wird die Erfahrungswelt mit ihrer Veränderlichkeit und Kontingenz als Erscheinung, als Äußerung einer unveränderlichen und notwendigen Weltsubstanz aufgefaßt, so ergibt sich hier entweder ein Widerspruch oder es folgt der völlige Agnostizismus. Soll die Erscheinungswelt eine Äußerung der Weltsubstanz sein, in der diese sich kund tut, dann widerspricht es sich, daß diese Weltsubstanz in sich notwendig ist und ihre Erscheinungen dennoch kontingent sind. Ist aber die Erscheinungswelt nicht ein »Erscheinen«, ein Sichoffenbaren der Weltsubstanz, sondern nur »Schein«, nur Täuschung, die das wahre Sein der Weltsubstanz nicht enthüllt, sondern verhüllt, dann entfällt jede Möglichkeit, von der Erscheinungswelt auf eine Weltsubstanz zu schließen. Alle Erkenntnis bleibt auf die Welt der Erscheinungen beschränkt; es kann nicht einmal die Existenz der Weltsubstanz mit Berechtigung angenommen werden.

So steht also die Soseinskontingenz der Welt als unmittelbare Folgerung aus der Veränderlichkeit der Dinge fest. Läßt sich nun auch die Daseinskontingenz der Welt aufzeigen? Die Schwierigkeit besteht hier darin, daß wir, wie bereits betont, weder die äußere Wirklichkeit noch unser eigenes substantielles Sein unmittelbar von ihrem Existenzgrund her erfassen. Es läßt sich auch nicht direkt von der Soseinsordnung auf die Daseinsordnung schließen. So müssen wir hier ein mittelbares und indirektes Beweisverfahren anwenden, indem wir aufzeigen, daß Soseinskontingenz notwendig mit Daseinskontingenz verbunden ist.

Wir wenden uns wieder zurück zu jenem Faktum, an dem wir den Begriff der Kontingenz in ihrer doppelten Form, der Soseins- und Daseinskontingenz gewonnen haben, zu dem freien Akt unseres Willens. Die freie Willensentscheidung ist kontingent in ihrem Dasein und in ihrem Sosein, d. h. sie müßte überhaupt nicht sein und müßte nicht notwendig diese bestimmte sein; ich kann mich der Entscheidung enthalten, und wenn ich mich entscheide, kann ich mich so oder anders entscheiden. Beide Momente, die Daseins- und Soseinskontingenz, können also

---

[8]) »Die Substanz bleibt gewiß im Wechsel der Akzidentien dieselbe, aber sie bleibt nicht unverändert ... Selbstverständlich bestimmen und formen die Akzidentien die Substanz innerlich; sie sind ja nichts anderes als ihr wechselndes Sosein.« Jos. de Vries, *Die Substanz im Bereich des geistigen Seins*, in: Scholastik 27, 1952 42/43.

[9]) *Categ.* 5; 2b, 15–17.

jedenfalls gedanklich voneinander geschieden werden. Ja vielleicht sind sie sogar real voneinander trennbar, so daß mit dem einen Moment das andere noch keineswegs gegeben sein muß. So wäre es durchaus denkbar, daß es zwar in meiner Hand liegt, die Entscheidung zu fällen oder nicht zu fällen, daß aber, wenn ich mich de facto entscheide, die Entscheidung eindeutig durch das erkannte Gut und die verschiedenen Motive bestimmt ist, m. a. W. daß mit Daseinskontingenz Soseinsnotwendigkeit verbunden ist. In diesem Sinn deutet z. B. Gabriel Vazquez die Freiheitslehre des hl. Thomas und bekennt sich zugleich selber zu dieser Auffassung[10]). Ob diese Möglichkeit überhaupt besteht, sei hier offen gelassen.

Wichtiger und bedeutungsvoller aber ist für uns die andere Frage: Kann mit Soseinskontingenz Daseinsnotwendigkeit verbunden sein? Auf unser konkretes Beispiel bezogen: Ist es möglich, daß ich in der Ausübung meines Aktes nicht frei bin, es aber dennoch in der Hand habe, ihm seine »Richtung« zu geben, d. h. zu bestimmen, ob er z. B. bejahend oder ablehnend sein soll? Diese Möglichkeit scheint nun nicht zu bestehen. Denn wenn ein Akt mit Notwendigkeit aus mir hervorgeht, so hat er als konkreter Akt schon von Anfang an seine bestimmte Richtung, bzw. Einstellung. Er verläuft nicht zunächst sozusagen ins Leere, ohne eine bestimmte Richtung und einen bestimmten Inhalt zu haben, um erst nachträglich Richtung und Inhalt von mir zu empfangen. Wenn ich einen Akt in seinem Ursprung nicht in der Hand habe, dann kann ich ihn auch in seinem ferneren Verlauf nicht mehr bestimmen. Es kann also ein Akt nicht notwendig in seinem Ursprung und frei in seiner weiteren Bestimmung sein. Es kann also keine Soseinskontingenz ohne Daseinskontingenz geben. Steht demnach von einem Seienden fest, daß es in seinem Sosein kontingent ist, so ist damit notwendig auch seine Daseinskontingenz gegeben. Somit folgt auch für die Welt aus ihrer Soseinskontingenz ihre Daseinskontingenz. Die Welt als Gesamtheit des Seienden ist demnach allseitig kontingent; sie weist dieselben Merkmale auf wie der in Freiheit von mir gesetzte Entscheidungsakt.

Mit Hilfe des oben gewonnenen Kausalitätsprinzips läßt sich nunmehr schließen: Die Welt als die Gesamtheit des erfahrbaren Seienden hat eine Ursache. Und da bei Ursachen, die ihrem ganzen Sein nach voneinander abhängig sind, ein processus in infinitum unmöglich ist – es würde sonst die ganze Ursachenreihe sozusagen in der Luft hängen –, müssen wir schließlich zu einer letzten und obersten Ursache kommen, die selber nicht wieder verursacht ist, die ihr Dasein und Sosein nicht von einem anderen, sondern aus sich selbst besitzt. Diese letzte und oberste Ursache, dieses »ens a se« kann auch nicht mehr kontingent sein, sonst würde es auf Grund des Kausalitätsprinzips wieder eine weitere Ursache fordern. So ist das »ens a se« auch zugleich »ens necessarium«, das sowohl sein Dasein als auch sein Sosein mit Notwendigkeit besitzt, ja bei dem schließlich Dasein und Sosein zusammenfallen.

3. Der Aufweis der Personalität und Transzendenz der letzten notwendigen Ursache

Mit den Begriffen des »ens a se« und des »ens necessarium« ist aber noch nicht das Letzte und Höchste über diese oberste Ursache der Welt ausgesagt. Weitere Überlegungen führen uns nun zum Begriff eines höchsten Wesens, das mit dem Charakter der Personalität und Transzendenz ausgestattet ist, also alle Merkmale des theistischen Gottesbegriffes an sich trägt.

Zunächst ergibt sich, daß diese oberste Ursache der Welt eine frei wirkende Ursache ist; denn nur aus freier Ursächlichkeit entspringt kontingentes Sein. Freie Ursächlichkeit und Kontingenz der Wirkung haben wir bei der Analyse des Willensaktes als korrespondierende Begriffe festgestellt. Wenn aber diese Ursache eine frei wirkende Ursache ist, die die Welt aus eigener Macht setzt, wie unser Ich seine Akte, dann muß sie sich sowohl ihres Selbst als auch ihres Tuns bewußt sein; unbewußtes, blindes Handeln ist nie freies Handeln. Sie muß mit Bewußtsein, mit Erkenntnis ausgestattet sein; sie muß Selbstbewußtsein besitzen. Selbstbewußtsein und Selbstmächtigkeit, d. h. Freiheit des Handelns sind aber die Kennzeichen eines persönlichen geistigen Wesens. Jene Weltursache ist also ein persönlicher Geist, begabt mit Verstand und freiem Willen; sie ist im Vollsinn »Person«. Daß diese Weltursache ein persönliches, geistiges Wesen sein muß, erhellt auch daraus, daß sie die Ursache des Geistigen in der Welt, daß sie auch Ursache meiner Person ist, die ja mit zur Gesamtheit der Weltwirklichkeit gehört.

Diese persönliche Weltursache – wir nennen sie gleich Gott – ist der Welt transzendent. Schon das eigene Ich weist seinen Akten gegenüber eine gewisse Transzendenz auf. Das Ich ist nicht einfach die Summe seiner Akte; es geht nicht auf in der Abfolge seiner Akte, sondern liegt ihnen zugrunde als Träger ihres Wechsels, der wohl in jedem einzelnen Akt sich durch den Ichcharakter, den er diesem verleiht, unmittelbar kund tut, aber doch seinem Wesen nach »unter« und »hinter« den Akten bleibt. Jedoch ist das Ich seinen Akten nicht völlig transzen-

[10]) In I. II. ae St. Thomae, Disp. 33, nn. 35/36; Disp. 43, n. 19.

dent; denn die Akte gehören dem Ich selber an als seine Äußerungen und Bestimmungen, Als Äußerungen nehmen die Akte teil am Sein des Ich, an seiner Geistigkeit, aber auch an seiner Kontingenz; das Ich teilt seinen Akten von seinem eigenen Sein mit. Es setzt seine Akte nicht einfachhin aus dem Nichts, sondern läßt sie aus sich hervorgehen als ihrem Quellgrund. Die Akte sind ferner Bestimmungen des Ich. Das Handeln bedeutet für das Ich eine Bereicherung, eine Vervollkommnung; im freien Handeln erfährt das Ich erst seine volle Verwirklichung. Als kontingentes Seiendes, das sein Sein nicht aus sich, sondern von einem anderen hat, besitzt das Ich sein Sein nicht von Anfang an in seiner ganzen Wirklichkeit, sondern nur in unvollkommener Weise; es ist weithin nur Anlage und Möglichkeit, aus der es sich selber im freien Handeln zur vollen Verwirklichung zu führen hat.

Völlig anders verhält sich dies nun bei Gott. Als ens a se und ens necessarium besitzt Gott das Sein aus sich heraus in seiner ganzen Fülle und allseitigen Vollendung. Er ist reinste Wirklichkeit, actus purus. Darum vermag auch Gott durch sein freies Handeln sich nicht noch neue Wirklichkeit zu geben. Das Produkt seines freien Schaffens ist keine Bestimmung seines Selbst. Die Welt ist nicht eine Bestimmung, ein Akzidenz Gottes wie unsere Akte in Bezug auf unser substanzielles Ich, sondern die Welt hat Gott gegenüber einen Selbstand; sie ist wohl von Gott gesetzt und bleibt auch in ständiger Abhängigkeit von ihm, aber sie ist hingesetzt als etwas für sich Bestehendes. Die geschaffenen Dinge sind zwar nicht »ens a se«, aber sie sind »ens in se«, sie haben die Seinsweise der Substanz.

Die Welt ist aber nicht nur keine Bestimmung Gottes, die seinem Sein Bereicherung brächte, sie ist auch keine Äußerung, kein Ausfluß Gottes. Gott entläßt die Dinge der Welt nicht aus sich, wie das Ich seine Akte aus sich, aus seiner Potenz hervorbringt. Die Setzung der Welt erfolgt nicht in der Weise einer eigentlichen Mitteilung des göttlichen Seins, denn sonst müßte ja die Welt gleichen Wesens sein wie Gott, müßte auch ihr Notwendigkeit zukommen. Ebensowenig formt Gott die Welt aus einer vorgegebenen Materie, denn Gott ist ja die Ursache der Gesamtheit des Seienden; nichts kann ihm vorgegeben sein als sein eigenes Sein. Gott setzt die Welt vielmehr einfach hin, völlig aus dem Nichts. Gottes Ursächlichkeit in Bezug auf die Welt ist reine, unbeschränkte schöpferische Tätigkeit. Dadurch ist die Welt ein »Anderes« Gott gegenüber; sie ist ein Sein eigener Art. Sie ist ein geschaffenes, durch und durch kontingentes, gleichsam vom Nichts durchtränktes Sein im Gegensatz zu dem lautersten, aus eigener Macht und in unwandelbarer Notwendigkeit bestehenden göttlichen Sein. Gott ist also der Welt transzendent; die Welt ist weder eine Bestimmung noch ein Ausfluß Gottes. Der gewonnene Gottesbegriff ist somit klar abgetrennt von jeder Form des Pantheismus sowohl spinozianischen wie auch neuplatonischen Gepräges.

Dennoch bedeutet diese Transzendenz Gottes nicht die Aufhebung jeglichen Zusammenhangs zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf. Wenn auch die Welt in ihrem Sein das »ganz Andere« ist, so ist sie doch ein Sein und trägt die Spuren ihrer Herkunft an sich. Sie ist zwar nicht Sein vom göttlichen Sein, aber sie ist ein Abbild des göttlichen Seins. Trotz des großen, ja unendlichen Seinsabstandes, der zwischen Gott und der Welt besteht, weist die Welt eine Ähnlichkeit mit Gott auf, die nach dem Grad ihrer Wirklichkeit abgestuft ist von einem bloßen »Schatten«, der sich noch in den materiellen Dingen findet, bis zu einem echten Bild, das die geschaffenen Geister in sich tragen. Gerade diese das innerste Wesen der Geschöpfe konstituierende Ähnlichkeit mit Gott ist es, die uns aus uns selber und aus der Welt den Weg zu Gott finden läßt, die es uns ermöglicht, wenigstens einen entfernten, einen analogen Begriff von Gott zu gewinnen, der sich nicht in reinen Negationen erschöpft, sondern auch zu positiven – wenn auch nicht zu adaequaten – Aussagen berechtigt. Die uns zugängliche Gotteserkenntnis beschränkt sich also nicht auf eine bloße negative Theologie.

Wie die göttliche Transzendenz den Seinszusammenhang zwischen Geschöpf und Schöpfer nicht völlig aufhebt, so besagt sie auch keinen räumlichen Abstand zwischen Gott und Welt. Zunächst hat für das Verhältnis von Gott und Welt die Vorstellung des Raumes überhaupt auszuscheiden, da jedenfalls Gott nicht räumlich eingefangen werden kann. Wenn wir aber doch eine räumliche Vorstellung zugrunde legen wollen – und wir müssen es notgedrungen tun, da auch unser geistiges Denken an räumliche Anschauungen gebunden ist –, so müssen wir eher sagen, daß Gott nicht »über« der Welt steht, sondern vielmehr die Welt »in« Gott ist, in dem wir alle »leben, uns bewegen und sind« (Apg. 12,28). So wie unser Willensakt »in« uns ist – auch hier hat räumliche Vorstellung eigentlich keinen zutreffenden Sinn mehr –, so ist auch die Welt »in« Gott. Und zugleich ist Gott »in« der Welt als ihre seinsgebende und seinserhaltende Ursache, ähnlich wie unser substanzielles Ich »in« seinen Akten als ihr tragender Grund ist. Der Abstand zwischen Gott und Welt ist nicht räumlich sondern seinsmäßig zu fassen. Damit ist auch jede deistische Vorstellung vom Gottesbegriff ferngehalten.

Der ganze hier dargelegte Gottesbeweis aus der Kontingenz der Welt führt also schließlich zum echten theistischen Gottesbegriff, wie er aus der Offenbarung feststeht. Es ist nun nicht zu

leugnen, daß dieser durch die Offenbarung vermittelte Gottesbegriff der ganzen Beweisführung von Anfang an als Leitstern und Norm zu dienen hat, indem er das Ziel anzeigt und jede etwaige Abirrung korrigiert. Wie der Glaube überhaupt die norma negativa für die Philosophie ist, ohne die die Vernunft schwerlich zu echter Wahrheit gelangen kann, so ist auch die rechte Gotteserkenntnis kaum möglich ohne jegliche Unterstützung durch den Glauben, was auch die Gottesbeweise der vorchristlichen Philosophie zur Genüge dartun. Doch diese Glaubensstütze hebt, so lange sie bloß eine äußere bleibt und in den Beweisgang selber nicht eingreift, das Werk der Vernunft nicht auf. Somit ist die Existenz eines transzendenten, persönlichen Gottes durchaus als philosophische Wahrheit anzusprechen, die allerdings mit Sicherheit nur auf dem Boden einer christlichen, d. h. in entsprechender Weise vom Glauben unterstützten Philosophie zu gewinnen ist.

Die gallikanische Zeno-Messe

Ein Beitrag zum ältesten Ritus von Oberitalien und Bayern

Von Hans Gamber, Regensburg

Die im Sakramentar von Prag (= Pr)[1]) aus dem Ende des 8. Jahrhunderts (Cod. 0 83 der Bibliothek des Metropolitankapitels Prag) als Formular 219 vorkommende Zenomesse sei hier im Anschluß an die Ausführungen von A. Dold[2]) nochmals näher untersucht. Sie findet sich mit fast gleichem Wortlaut in zwei Regensburger Sakramentaren, dem sog. Wolfgangs-Sakramentar (= Wo)[3]) aus dem Ende des 10. Jahrhunderts (= Cod. Veronensis 87) auf fol. 158^{v} und dem sog. Rocca-Sakramentar (= Ro)[4]) aus der gleichen Zeit (= Cod.Vat.lat. 3806) auf fol. 306^{r}. In der Ausgabe der Werke des hl. Zeno wird noch eine weitere Handschrift erwähnt (PL 11,215 C), nämlich ein Missale aus dem Zeno-Kloster zu Verona (= Ze). Der Codex konnte bis jetzt noch nicht ermittelt werden und ist sehr wahrscheinlich verloren gegangen[5]). Das hier angegebene Formular stimmt auffallend mit den oben genannten Texten überein und unterscheidet sich von einem anderen, das sich in weiteren Veroneser Codices findet, so im Nachtrag des Sakramentars von Padua (= P)[6]) aus dem 9. Jahrhundert (Cod.Patavinus D 47) auf fol. 149^{v}–150^{v}.

Abgesehen von der Unterschiedlichkeit der Texte ist auch der Tag der Festfeier verschieden. In Pr wie in Wo und Ro, den beiden Regensburger Handschriften des 10. Jahrhunderts, wird als Festtag VI (Ro: V) ID. DEC. (8. Dezember) genannt, in P (und in den späteren Veroneser Meßbüchern) dagegen II ID. APR. (12. April). Der letztere Termin ist der Todestag, der erstere der Bischofweihetag des hl. Zeno. Im folgenden sei nun das ältere Formular (zum Weihetag am 8. Dezember) näher untersucht. Dabei soll der Wortlaut in den einzelnen Zeugen (Pr, Wo, Ro, Ze) übersichtlich dargestellt werden:

---

[1]) Herausgegeben von A. Dold-L. Eizenhöfer, *Das Prager Sakramentar*. Bd. I Lichtbildausgabe (Beuron 1944), Bd. II Prolegomena und Textausgabe (= Texte und Arbeiten, herausgegeben durch die Erzabtei Beuron, Heft 38/42) Beuron 1949; vgl. K. Gamber, Münch. Theol. Zeitschrift 9 (1958) 46–54.

[2]) Vgl. a. a. O. 25f.

[3]) Vgl. A. Ebner, *Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des Missale Romanum im Mittelalter*. Iter italicum (Freiburg 1896) 288–290; ders., *Das Sacramentar des hl. Wolfgang*, in: Mehler, *Der hl. Wolfgang* (Regensburg 1894) 161–168.

[4]) So genannt nach dem Herausgeber Angelus Rocca (1593), inter opp. S. Gregorii (Paris 1675) II 1313ff.; vgl. O. Heiming, *Zur Heimat des Sakramentars Vat. lat. 3806:* Jahrb. f. Liturgiew. 4 (1924) 185–187.

[5]) Er findet sich weder in der Bibl. Capitulare noch in der Bibl. Civica zu Verona und wurde wahrscheinlich in den Napoleonischen Kriegen verschleppt.

[6]) Herausgegeben von C. Mohlberg, *Die älteste erreichbare Gestalt des Liber sacramentorum anni circuli der römischen Kirche* (= Liturgiegeschichtl. Quellen Heft 11/12) Münster i. W. 1927, S. XXVIII. Der Nachtrag ist von einer Hand des 10. Jahrhunderts. Der Text des Formulars ist abgedruckt in PL 11,213f.

Venerabilem diem beati [pontificis et][1] confessoris tui zenonis deuotione[2] sca[3] hodie celebrantes[4]. [te dne][5] conseruatorem omnium[6] fratres karissimi[7] fideliter deprecemur. ut piis[7] nris precibus clemens[9] ac proptius aspiras. ut illius precibus exoratus[10] misericordiam [tuam heic et in sempiternum nobis][11] largiaris. per

[1]nur in Ze [2]so: Z Ro Wo] deuotionis Pr [3]so: Ze Wo Ro] sce Pr [4]so: Ze Ro Wo] caelebramus Pr [5]so: Z Ro Wo] – Pr [6]so: Ro Wo] cons. omnia Pr, bonorum omnium auctorem Ze [7]so: Pr] – Ze Ro Wo [8]so: Ze Ro Wo] pius (ohne ut) Pr [9]Pr (ohne precibus) preclemens [10]so Ze] sicut et illi (illa Pr) Pr Ro Wo [11]nur in Ze

SECRETA. Ds qui uelut[1] fulgentibus margaritis clarum lumen sacerdotum[2] infers[3] mundo. quique[4] beato pontifici[5] zenoni[6] aeternam[7] in caelis coronam gloriae[8] praeparasti[9]. nobis[10] quoque famulis tuis adstantibus ante conspectum maiestatis[11] tuae adesse digneris[12]. per

[1]so: Ze] – Pr Ro Wo [2]so: Ze] – Pr Ro Wo [3]so: Ze Ro] inferis Pr Wo [4]so: Ze] qui Pr Ro Wo [5]so: Ze] pontifice tuo Pr pontificatui Ro pontificatu Wo [6]so: Ze] zenone Pr zenonis Ro Wo [7]so: Ze Ro Wo] eterne Pr [8]so: Ze Pr] – Ro Wo [9]so: Pr Ro Wo] contulisti Ze [10]so: Ze] et nobis Pr Ro Wo [11]so: Ze Ro Wo] ante conspectu maiestati Pr [12]adesse digneris Pr Ro Wo] gratiae tuae lumen perfrui concede Ze

POST COMMUNIONEM. Ds qui talem[1] ecclesiae tuae fecisti pontificem. et talem[2] nris temporibus constituisti sacerdotem. qui purissimam et inmaculatam tibi[3] hostiam posset[4] offerre[5]. [fac nos eiusdem pontificis et sacerdotis patrociniis adiuuari.] per

[1]so: Ze] tali Pr Ro Wo [2]so: Ze] ut talem Pr Wo uitalem Ro [3]so: Ze] – Pr Ro Wo [4]so: Ze] possit Pr Ro Wo [5]Pr Ro Wo schließen mit per, in Ze geht der Text wie oben weiter.

Dem Regensburger Text sei die Salzburger Fassung gegenübergestellt, wie sie sich in der (aus Salzburg stammenden) Handschrift 1535 der Bibl. Marciana in Venedig[7]) aus dem 11./12. Jahrhundert auf fol. 154[r] findet:

Venerabilem diem beati zenonis confessoris tui atque pontificis deuotione sca hodie celebrantes. clementiam tuam dne humili prece deposcimus. ut sicut illi[1] pro meritis gloriam. ita nobis illo intercedente ueniam[2] largiri digneris. per

[1]vgl. Pr Ro Wo: sicut et illi (das weitere fehlt) [2]dagegen in Pr Ro Wo Ze: misericordiam

SECRETA. Ds qui fulgentibus margeritis clarum lumen inseris[1] mundo. qui beato pontifici zenoni eternam in celis gloriam donasti. nobis quoque famulis tuis stantibus in conspectu[2] maiestatis tue adesse dignare. per

[1]inseris vgl. Pr: inferis [2]vgl. Pr: ante conspectu

POST COMMUNIONEM. Ds qui beatum zenonem talem ecclesie tue fecisti pontificem. concede propitius. ut sacramenta tua que indigni percepimus. ipso opitulante nobis proficiant ad medelam. per

Hier liegt wohl derselbe Veroneser Text (wie in Ze) zugrunde, jedoch zeigen sich beachtliche Varianten, besonders in der 1. Formel, während die Regensburger Handschriften Wo und Ro mit der Fassung in Pr auffällig übereinstimmen[8]). Schon aus dieser Sicht heraus wird eine Entstehung und nicht nur eine spätere Verwendung des Pr in Regensburg mehr als wahrscheinlich[9]).

---

[7]) Vgl. A. Ebner, *Iter italicum* a. a. O. 278f.; der Codex trägt dort noch die alte Bezeichnung Cod. lat. III, CXXIV. Die Hs wurde von mir eingesehen.

[8]) Auch sonst bestehen auffällige Beziehungen zwischen den in Ro im Anhang (fol. 301ff.) vorhandenen Messen und dem Pr; so die Formulare: Perpetua und Felicitas (= Pr 41), Gregor (= Pr 42), Vitus (= Pr 140), Translatio s. Martini (= Pr 155), Felix etc (= Pr 161).

[9]) Für eine Verwendung der Hs in Regensburg schon einige Jahre nach der Niederschrift spricht z. B. die Nota historica auf fol. 83[v]; vgl. A. Dold a. a. O. 17–28. Deshalb muß der Codex nicht in Regensburg selbst geschrieben worden sein. Möglicherweise ist er anderswo nach einer Regensburger Vorlage angefertigt worden. Eine weitere Möglichkeit besteht darin, worauf mich W. Dürig aufmerksam machte, daß die Handschrift von Anfang an für die Missionierung von Böhmen, das bekanntlich damals noch (bis in die Zeit des hl. Wolfgang) zur Regensburger Diözese gehört hat, bestimmt gewesen war.

Wesentliche Unterschiede weist wiederum die Freisinger Fassung der 1. Oration auf, wie sie in Clm 11013[10]) aus dem 13./14. Jahrhundert und fast gleichlautend im Freisinger Brevier v. J. 1520 (fol. 181v) überliefert ist:

Venerabilem diem beati zenonis confessoris tui atque pontificis dne annua deuocione celebramus. presta qs ut eius patrocinio confidentes a peccatorum nrorum uinculis eruamur. per

Von besonderem Interesse ist die 1. Formel des Zeno-Formulars, da diese eine offensichtliche Nachahmung der gallikanischen »Praefatio missae« für das Fest der hl. Caecilia im Missale Gothicum (= Go)[11]) aus der Zeit um 700 (Cod.Vat.Regin.lat. 317) darstellt, wie folgende Gegenüberstellung zeigt[12]):

Go: Venerabilem ac sublimen beatae martyris caeciliae
Pr: Venerabilem diem beati confessoris tui zenonis
Go: passionem et sanctam solemnitatem pia deuotione
Pr: deuotion[e] sanct[a]
Go: celebrantes conseruatorem omnium deum fratres ka-
Pr: hodie celebra[ntes] conseruatorem omni[um] fratres ka-
Go: rissimi depraecemur ut piis aecclesiae
Pr: rissimi fideliter depraecemur ut pi[i]s nostris
Go: suae praecibus propitiatus adsistat et sicut
Pr: pre[cibus] clemens ac propitius aspira[t] sicut et
Go: illi hodie coronam dedit nobis quoque misericordiam
Pr: ill[i pro meritis gloriam ita nobis][13]) misericordiam
Go: largiatur: per dominum nostrum ihm xpm filium suum
Pr: largia[tur]: per

Die für die gallikanische »Praefatio missae« charakteristische Wendung »fratres karissimi« findet sich nur mehr in Pr, doch ist auch hier bereits das ursprüngliche »aspirat« in »aspiras« und das »largiatur« in »largiaris« abgeändert, wodurch die Formel bereits dem römischen Gebetsstil angepaßt erscheint. Während nämlich die gallikanische »Praefatio missae« eine Gebetsaufforderung an das Volk darstellt, ist die römische »Oratio« eine Bitte an Gott. Eine solche erscheint im gallikanischen Ritus erst in der regelmäßig der »Praefatio« folgenden Formel (meist mit »Collectio sequitur« überschrieben).

Diese zur Praefatio gehörige »Collectio« dürfte nun in der »Sekret« des Pr, Wo, Ro, Ze vorliegen. Dieses Gebet läßt jede Beziehung zur Gabendarbringung vermissen und entspricht formal sehr wohl der gallikanischen Collectio, die fast regelmäßig mit »Deus qui . . .« beginnt.

Da weiterhin die 3. Formel (Postcommunio): »Deus qui talem ecclesiae tuae . . .« jede Beziehung zum Empfang der hl. Kommunion vermissen läßt, dagegen auf die Opferfeier Bezug hat (»qui purissimam et immaculatam tibi hostiam posset offerre . . .«), dürfte entsprechend hier ein altes gallikanisches Gebet »Collectio ad pacem« vorliegen. Dieses im gallikanischen Ritus vor der Pax gesprochene Gebet entspricht unserer Sekret und hat inhaltlich auf das nun darzubringende Opfer Bezug. Von der vorausgehenden »Collectio post nomina«, einem nach der Verlesung der Diptychen gesprochenen Gebet, fehlt in unserem Zeno-Formular jede Spur. Ebenso ist die »Contestatio« (die römische Praefation) nicht überliefert. Wir geben nun eine Rekonstruktion der erhaltenen Teile des ursprünglichen gallikanischen Zeno-Formulars:

---

[10]) Vgl. A. Lechner, *Mittelalterliche Kirchenfeste und Kalendarien in Bayern* (Freiburg 1891) 92.
[11]) Herausgegeben von C. Mohlberg, *Missale Gothicum*, Tafel- und Textband (Codices liturgici, vol. I) Augsburg 1929, fol. 89 bzw. Nr. 111.
[12]) Ganz ähnlich lautet die betreffende Formel am Fest des hl. Stephanus (Go 25).
[13]) Text in Klammern nach Hs 1535 von Venedig (s. o.); in Pr (wie in Ro, Wo) ist offensichtlich etwas ausgefallen.

PRAEFATIO. Venerabilem diem beati confessoris tui zenonis deuotione sancta hodie celebrantes. conseruatorem omnium deum fratres karissimi fideliter deprecemur. ut piis nostris precibus clemens ac propitius aspirat. ut sicut et illi pro meritis gloriam ita nobis misericordiam largiatur: per

COLLECTIO. Deus qui uelut fulgentibus margaritis clarum lumen sacerdotum inferis mundo. qui beato pontifici zenoni aeternam in caelis coronam gloriae praeparasti. nobis quoque famulis tuis adstantibus ante conspectum maiestatis tuae adesse digneris: per

COLLECTIO POST NOMINA (fehlt)

COLLECTIO AD PACEM. Deus qui talem ecclesiae tuae fecisti pontificem. et talem nostris temporibus constituisti sacerdotem, qui purissimam et inmaculatam tibi hostiam posset offerre. [fac nos eiusdem pontificis et sacerdotis patrociniis adiuuari.][14]) per

Als ursprüngliche Heimat obiger gallikanischer Zeno-Messe ist wohl Verona anzunehmen, da das Formular sich nicht nur in bayerischen Meßbüchern, sondern auch, wie oben bereits erwähnt, in einem solchen aus dem Zeno-Kloster in Verona findet[15]). Die Regensburger und Salzburger Fassung, die beide auf das gleiche Urformular zurückgehen, sind mit dem Kult des hl. Zeno sicherlich schon früh nach Bayern gekommen[16]). Der Zeitpunkt läßt sich nicht feststellen, da wir nicht genau wissen, wann obiges Meßformular durch das noch jetzt in Verona gebrauchte abgelöst worden ist.

Ähnlich wie die Zenomesse, so zeigen auch weitere oberitalienische Propriumsmessen noch deutlich ihre ehemalige Bestimmung für den gallikanischen Ritus auf. Zu erwähnen ist hier das Justina-Formular in den aus Padua stammenden Salzburger Fragmenten[17]), dessen Sekret, Präfation und Postkommunio noch deutlich den gallikanischen Stil verraten, und das Alexander-Formular des für Bergamo geschriebenen Sakramentar von Monza[18]), dessen Sekret und Postcommunio (1026 bzw. 1027) Formeln aus dem Missale Gothicum darstellen.

Schon von hier aus wird die Tatsache deutlich, daß nicht nur in Mailand, sondern allgemein in Oberitalien (näherhin im Gebiet des Patriarchats Aquileja) im frühen Mittelalter (bis etwa 700) der gallikanische Ritus gebraucht worden ist. Zeugen dieser Liturgie sind weiterhin das Missale von Bobbio aus der Zeit um 700 (Ms.lat. 13246 der Nationalbibliothek zu Paris)[19]), das bisher vielfach als dem irischen Ritus zugehörig betrachtet worden ist, und das Fragment III

---

[14]) Die ursprüngliche gallikanische »Contestatio« ist nicht erhalten. Die im folgenden angeführte aus dem ambrosianischen Ritus gehört an sich für das Fest des Bischofsweihetags des hl. Zeno (am 8. Dez.), stammt aber frühestens aus dem 7. Jh., da das von Gregor d. Gr. berichtete Wunder (Dial. III 19) bereits erwähnt ist: U+D aeterne deus beati pontificis et confessoris tui zenonis merita recolentes. quem tua gratuita benignitate in pontificatus officio et fidei munere sublimare dignatus es. ut et immensis uirtutibus coruscaret et sanctae humilitatis propositum non desereret. Nam et gallieni principis filiam a potestate daemonis eripuit et multorum languores potenti uirtute curauit. Praesentit etiam athesis fluuius quod tanti ualeat praesulis uirtus. dum suum ultra morem excedens litus templi sacrati non ausus est ingredi aditus. Digne igitur in tuo nomine ipsius praeconia non tecemus. digne ipsius miracula festiuis laudibus conclamamus. digne cum ipso tibi domine bonorum omnium largitori (cf. Ze) gratiarum uota persoluimus. per xpm dominum.

[15]) Es sei jedoch auch die andere Möglichkeit erwähnt, daß nämlich die Fassung im Meßbuch Ze direkt auf das Sakramentar Wo zurückgeht; letzteres ist spätestens im 11. Jahrhundert von Regensburg nach Verona gekommen. Die Fassung in Ze würde dann eine Korrektur bzw. Erweiterung der in Wo darstellen.

[16]) Vgl. K. Gamber, *Das Kassian- und Zeno-Patrozinium in Regensburg.* Ein Beitrag zu den Beziehungen zwischen Bayern und Oberitalien im Frühmittelalter: Deutsche Gaue 49 (1957) 17–28; K. Krieger, *Das Lombardische an St. Zeno in Bad Reichenhall:* Unser Bayern. Heimatbeilage der bayerischen Staatszeitung 7 (1958) Nr. 3, S. 17f. Über die Beziehungen zwischen Bayern und Norditalien handelt auch der 2. Band der *Storia di Milano* (Dall'invasione dei barbari all'apogeo del governo vescovile, 493–1002) Mailand 1954.

[17]) Vgl. A. Dold, *Abermals neue Fragmente des Salzburger Kurzsakramentars* (= Texte und Arbeiten 26/28) 83f.

[18]) Herausgegeben von A. Dold-K. Gamber (= Texte und Arbeiten, Beiheft 3, Beuron 1957) S. 88*.

[19]) Herausgegeben von E. A. Lowe (= Henry Bradshaw Society, Vol. 58, London 1920).

des »Missale Gallicanum Vetus«[20]). Letzteres ist eine um das Jahr 770 (für das Kloster Lorsch?) gemachte Abschrift eines älteren oberitalienischen Sakramentars, wie ich in meiner Rezension der neuen Ausgabe dieses Liturgiebuches nachgewiesen habe[21]).

Zuletzt sei noch die Frage aufgeworfen, ob auch im bayerischen bzw. süddeutschen Raum ursprünglich (d. h. vor der kanonischen Errichtung der bayerischen Diözesen durch den hl. Bonifatius i. J. 739) der gallikanische Ritus gebraucht worden ist. Dies dürfte als sicher gelten, zumal wir aus diesem Gebiet gallikanische Liturgiebücher aus früher Zeit besitzen, nämlich ein (von einem irischen Mönch?) um 700 geschriebenes Sakramentar, das sich zuerst auf der Reichenau, dann in Regensburg befunden hat, zuletzt aber im Kloster St. Emmeram abgeschabt und neu beschrieben worden ist (Clm 14429)[22]), ferner ein Benediktionale aus Freising (Clm 6430)[23]) aus dem 9. Jahrhundert und ein weiteres derartiges Fragment um 800 ebenfalls aus Freising (Clm 29163[m])[24]). Auch die Martins-Messe im mehrmals erwähnten Prager Sakramentar (Nr. 206) ist im wesentlichen gleich mit der im Missale Gothicum und dürfte aus einem verloren gegangenen Regensburger gallikanischen Meßbuch stammen. Möglicherweise entstammt auch die sonst nicht nachweisbare Georg-Messe in demselben Meßbuch (Nr. 112) der gleichen Quelle, zumal textliche Beziehungen der Formel 112,1 zur 2. Oration des Zeno-Formulars bestehen.

---

[20]) Neueste Ausgabe von Mohlberg–Eizenhöfer–Siffrin (= Rerum ecclesiasticarum documenta, Ser. maior, Fontes III, Rom 1958).

[21]) Vgl. Bened. Monatschrift 34 (1958) 134–136.

[22]) Vgl. A. Dold: Rev. Bénéd. 38 (1926) 277–287; M. Frost, *A Prayer-Book from St. Emmeram, Ratisbon*: Journ. of theol. St. 30 (1929) 32–45.

[23]) Vgl. W. Dürig, *Das Benediktionale Frisingense vetus:* Archiv für Liturgiewissenschaft IV, 2 (1956) 223–244.

[24]) Vgl. W. Dürig: Rev. Bénéd. 64 (1954) 168–175.

Buchbesprechungen

Philosophie – Fundamentaltheologie

Willmann, Otto, *Abriß der Philosophie.* Philosophische Propädeutik. Freiburg, Herder, 1959. Gr.-8°, X und 491 S. – Ln. DM 28,—.

Wer sich in Anlehnung an verschiedene Werke existenz-, existenzial- und ek-sistenzphilosophischer oder existentialistischer Geistigkeit vergebens bemüht hat, zu lösen, was aufgegeben ist, oder auch nur zu erfassen, was gemeint ist, und für diesen Fall des »Nicht-Mitkönnens« immer auch schon im voraus, direkt oder indirekt, die Versicherung mit auf den weiteren Weg nehmen mußte, er habe von »Philosophie« noch nichts verstanden, dem wird der frische Wind, der ihm aus diesem neu aufgelegten Werk eines Altmeisters der Philosophie entgegenweht, herzlich wohltun. Wie sind doch schwierige Dinge hier oft einfach gesagt! Eine Schlichtheit, die das Gegebene weder vereinfacht noch verfälscht, deren Anliegen immer nur darin besteht, zur Sache hinzuführen und diese so sehen zu lassen, wie sie sich selbst zeigt. *Logik* (3–142) und *Empirische Psychologie* (145–327) gelten hier als Vorschule zur Philosophie bzw. Propädeutik, eine *Historische Einführung in die Metaphysik* (331–460) als die bestimmtere Form einer »Einleitung in die Philosophie«. Die Auswertung des Werkes wird erleichtert durch ein Namen- und Sachregister von J. Hommes. Wer dieses Buch, das nach 45 Jahren im Wesentlichen unverändert wieder aufliegt, mit einer Skepsis in die Hand nimmt, wird aufatmen, wenn er im Vorwort von Max Müller vernimmt, daß er zu einem Meisterwerk gegriffen hat, »das als solches in den Fortschritten wie in den Moden des Denkens sich durchaus behaupten konnte«.

München Wilhelm Keilbach

Lexikon für Theologie und Kirche. Begründet von Dr. Michael Buchberger, 2., völlig neu bearbeitete Auflage. Unter dem Protektorat von Erzbischof Dr. Michael Buchberger, Regensburg, und Erzbischof Dr. Hermann Schäufele, Freiburg i. Br., hrsg. von Josef Höfer, Rom, und Karl Rahner, Innsbruck. Band III: Colet bis Faistenberger. 16 Seiten und 1344 Spalten mit 64 Bildern auf 8 Tafeln sowie 9 Karten. – Subskriptionspreis: in Leinen DM 77,—; Halbleder DM 86,—.

Wie weit der Rahmen des LThK gespannt ist, ersieht man im vorliegenden 3. Bd. beispielsweise daraus, daß »Einstein« und »Epohé» noch als Stichwörter gebracht werden. Wie sehr der Akzent aber dennoch auf dem eigentlich Theologischen bleibt, beweisen die Beiträge »Dialektische Theologie« (fast 5 Sp.), »Dogma« (fast 8 Sp.), »Dogmatik« (über 10 Sp.), »Dreifaltigkeit« (20 Sp.), »Ehe« (fast 25 Sp.), »Erlösung« (über 14 Sp.), »Eschatologie« (16 Sp.), »Ethik« (14 Sp.), »Eucharistie« (17 Sp.), »Exegese« (21 Sp.). Die Ausführlichkeit der genannten Beiträge ist zu begrüßen, obwohl die Gefahr besteht, daß dieser Wurf Schule macht und den gesteckten Rahmen des Lexikons sprengt. Letzteres sollte vermieden werden. Vor welche Schwierigkeiten sich Herausgeber und Verlag gestellt sehen, geht schon daraus hervor, daß im Vergleich zur Erstauflage eine Reihe neuer Stichwörter aufzunehmen ist. Im vorliegenden Band sind z. B. hinzugekommen: Einheit, Einheit der Kirche, Einheit der Menschheit, Einheit im Glauben, Essentialismus, Existential (übernatürliches), Existentialethik, Existentialismus und viele andere.

Im Gesamtbild ist dieser Band eine würdige Fortsetzung des in so großem Ansehen stehenden Lexikons (vgl. die Besprechung der beiden ersten Bände in dieser Zeitschrift: 9, 1958, 55–56 und 10, 1959, 55–56). Wenn an einigen Beispielen gezeigt werden darf, welche Art Verbesserung noch erstrebenswert erscheint, so seien folgende Hinweise gestattet.

Beim Stichwort »Experiment« dürfte die Auskunft über Külpes denkpsychologische Methode und die von Girgensohn eingeleitete Erforschung des religiösen Erlebens auf experimenteller Grundlage nicht fehlen; über ein Jahrzehnt (von 1921) gab es einen heftigen literarischen Streit über das »Experiment« in der Religionspsychologie. – Beim Stichwort »Dubrovnik« heißt es: »seit dem jugoslawischen Konkordat v. 25. 7. 1935 Suffr. v. Split«; das Konkordat ist nicht ratifiziert worden und war daher nie in Kraft getreten. Darf man sich in der Literaturangabe zu einem solchen Stichwort mit »AnPont (1958) 223f.« begnügen? – Beim Stichwort »Entropie« wäre ein Hinweis auf mehr Literatur erwünscht; »Bavink passim« dürfte

vielen Lesern nicht genügen. Vor allem hätte über den naturwissenschaftlichen Teil hinaus die Problematik um den Gottesbeweis aus der Entropie eine Darstellung verdient, mit dem Hinweis auf die Versuche von J. Hontheim, B. Boedder, L. Dressel und J. Reinke wie auf die Monographien von R. Schweitzer, K. Isenkrahe und J. Schnippenkötter. – Dem uneingeweihten Leser (und an den ist doch hier zunächst zu denken) wäre ein großer Dienst erwiesen, wenn er z. B. beim Stichwort »Daseinsanalyse« gleich den Hinweis fände: »Nicht zu verwechseln mit ›Existenzanalyse‹«; und umgekehrt. – Warum nennt sich ein Beitrag »Die Existentialphilosophie M. Heideggers« und warum steht dort »Lehre v. den Existentialien«, wenn bei Heidegger selbst eine andere Schreibweise anzutreffen ist, nämlich »Existenzialphilosophie« und »Existenzialien«? – Zu »Dunin Borkowski«: »Der junge Spinoza, 4 Bde« ist irreführend, denn es sind nicht 4 Bde über den jungen Spinoza, sondern nur der erste der 4 Bde über Spinoza handelt über den jungen Spinoza. Das Werk, dessen 1. Band übrigens 1933 in 2. Auflage erschienen ist, trägt eindeutig den Titel: *Spinoza*.

Da das Lexikon der allgemeinen Orientierung zu dienen hat, wird es darauf bedacht sein müssen, das Umstrittene der Fragen und Meinungen als solches hervortreten zu lassen. Was ich meine, sei an einem Beispiel erläutert. Sp. 1311 in der Darstellung der Lehre Heideggers: »Die Seinsfrage ist auch nicht die Gottesfrage, die Heidegger nicht abweist, sondern geradezu vorbereiten will.« Wie soll sich der Leser da zurechtfinden, wenn er erfährt, daß z. B. Sartre in Heidegger einen »atheistischen« Denker sieht oder daß nach Möller die Gottesfrage in Heideggers Werk »ausgeklammert« sei? Die Dinge liegen heute ohne Zweifel so, daß Heidegger sein Denken weder als theistisch noch als atheistisch gedeutet wissen möchte, freilich auch nicht als »Indifferentismus« oder »Agnostizismus«, immerhin so, daß dieses Denken sich »im Augenblick des jetzigen Weltgeschickes« noch nicht imstande wisse, die Gottesfrage anzugehen (vgl. M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*. Mit einem Brief über den »Humanismus«. Bern ²1954, 101 ff.). Das ist ein milderer Wind als im Werk *Sein und Zeit*. Man wird bestenfalls sagen dürfen, Heidegger möchte sich offenhalten für die Gottesfrage, die er nur noch nicht anzugehen weiß. Aber behaupten, Heidegger wolle die Gottesfrage »geradezu vorbereiten«, ist eine Formulierung, die die gegebene Sachlage nicht trifft, aufs ganze gesehen sogar irreführend sein kann.

Nach diesen Bemerkungen, die sich auf den letzten Schliff beziehen, sei der Blick wieder zurückgewendet auf die Leistung als Ganzes. Band 3 bestätigt, daß das Lexikon hält, was es versprach; das Werk ist eine Teamarbeit, die ihresgleichen sucht, im Inland wie im Ausland. Der Versuch, über eine knappe Bestandaufnahme hinaus in die Problematik selbst einzudringen und den Leser darin wachzuhalten, ist weitgehend gelungen. Es ist zu wünschen, daß das Erscheinen der weiteren Bände in planmäßiger Folge eingehalten werden könne.

München Wilhelm Keilbach

Hennemann, Gerhard, *Naturphilosophie im 19. Jahrhundert*. Freiburg/München, Alber, 1959. 8°, 122 S. – Brosch. DM 9,80.

Im allgemeinen versteht auch der heutige Naturwissenschaftler noch seine Wissenschaft a-historisch. Wohl wird zuweilen ein Blick in deren Geschichte getan, aber im Sinne einer Chronologie: Frühere Versuchsmethoden und Fragestellungen werden beschrieben und dadurch aufgezeigt, wie die Naturwissenschaften »wurden«. In der Forschung selbst aber stehen jetzige Fakten und Experimente, Fragestellungen und Deutungen zur Debatte. So wird es wohl immer bleiben – ist ja diese Vorgehensweise naturwissenschaftlichem Forschen eigentümlich (aus berechtigtem Streben nach »Objektivität« wird die Person des Forschers und seine geschichtliche Situation ausgeklammert). Und doch muß immer – und zumal in heutiger Zeit! – die Frage untersucht werden, wie weit diese Vorgehensweise berechtigt ist, damit sie nicht »sorglos« gehandhabt, blindlings verabsolutiert wird. »Auch die sogenannte exakte Naturwissenschaft steht in einer geschichtlichen Situation, deren sie sich bewußt sein oder doch werden muß« (11).

H. unternimmt es in seiner verdienstvollen Studie, die zwölf Essays und ein Nachwort umfaßt, diese Bewußtwerdung in bezug auf die geistesgeschichtliche Situation des 19. Jahrhunderts zu fördern. Nach einigen »Geschichtlichen Vorbemerkungen« wird gut die »Bedeutung Galileis« herausgestellt. Dann wird die in der Nachfolge Kants von Fichte, Schelling und Hegel (vorab von dem zweiten) formulierte »Idealistische Naturmetaphysik« besprochen, mit dem Ziel des Aufweises, daß die idealistische oder romantische Naturphilosophie, deren Hauptvertreter Schelling ist, die exakte Forschung in der Physik, trotz deren im ganzen scharfer Abwehrstellung, dennoch weitgehend methodisch beeinflußt hat« (9). Der folgende Essay behandelt die Gegenaussage, nämlich: »Die eigenständige naturwissenschaftliche Philosophie und ihre Kritik«. Infolge der »certistischen Tendenz« der Naturwissenschaft (H. Dingler) wird immer mehr der sich aus dem englischen

Empirismus bzw. aus der Aufklärung entwickelnde Postivismus maßgebend. Dessen Hauptvertreter (J. St. Mill, E. Mach u. a.), wichtigste Aussagen und prinzipielles Ungenügen wird im Anschluß an die Arbeiten von G. Jacoby und H. Dingler dargelegt. Fragt man nach dem philosophischen Ertrag der naturwissenschaftlichen Forschung des 19. Jahrhunderts, so sind es in der Hauptsache »zwei Gedanken, die von der Naturwissenschaft her besonders auf die Philosophie einwirkten« (62): Der im Energieerhaltungsgesetz enthaltene Grundgedanke (R. Mayer u. a.) und Darwins Entwicklungstheorie. Aufs ganze gesehen, zeigt sich ein Überwiegen, ja: Vergewaltigen des philosophischen Denkens durch das naturwissenschaftliche. E. du Bois-Reymonds Ausspruch: »In der objektiven Zergliederung der Erscheinungswelt ... sehe ich ... die wahre Naturphilosophie« (70) oder der L. Boltzmanns: »(es kann nicht unsere Aufgabe sein) eine absolut richtige Theorie, sondern vielmehr ein möglichst einfaches, die Erscheinung möglichst gut darstellendes Abbild zu finden« (71) werden in Naturwissenschaft und Philosophie maßgebend.

Der Leser bekommt plastische Skizzen der Hauptströmungen des 19. Jahrhunderts. H. verlebendigt sie weiter durch einige Essays über einzelne Forscher wie H. Chr. Oerstedt, R. Mayer, J. H. Lambert (ein in der Tat »zu Unrecht nicht gerade sehr bekannter Denker«, 91), A. v. Humboldt (und andere).

Einige kritische Bemerkungen seien angefügt.

Es fällt auf, daß H. (was die Zitate der besprochenen Philosophen und Naturforscher betrifft) fast ausschließlich auf Zweitquellen zurückgreift; das ist jedoch nicht sehr schwerwiegend, da er anerkannte Autoren und außerdem viele neueste Literatur zitiert; ob man Goethe nach Fr. Heers »Europäischer Geistesgeschichte« zitieren soll (109, Anm. 2) ist jedoch in etwa fraglich. Einige sprachliche Schwierigkeiten[1]) und geschichtliche Ungenauigkeiten[2]) werden wohl im angekündigten Hauptwerk – vorliegende Studie ist nur als »eine Voruntersuchung zur Problemgeschichte der Physik des 19. Jahrhunderts« (9) gedacht – verbessert werden. Eine Schwierigkeit bleibt: H. will ja eine Problemgeschichte und nicht nur eine Chronologie der einzelnen Aussagen in ihrer Faktizität geben, deren wechselseitige Abhängigkeit aufzuweisen, vermag er jedoch nur mehr thetisch, als beweisend.

Paderborn Heimo Dolch

Semmelroth, Otto, SJ, *Ich glaube an die Kirche*. Erwägungen über das gottmenschliche Geheimnis der Kirche. Düsseldorf, Patmos, 1959. 8°, 120 S. – Ln. DM 7,80.

An dem Ringen unseres »Jahrhunderts der Kirche« (Dibelius) um eine vertiefte Ekklesiologie nimmt Otto Semmelroth seit geraumer Zeit sozusagen in vorderster Linie mit teil; eine Reihe beachtlicher Anregungen ist ihm zu verdanken. Das vorliegende Bändchen mit »Erwägungen« zum Thema Kirche zeigt, daß sich heute, mehrere Jahrzehnte nach dem Einsetzen der ekklesiologischen Bewegung, über alle Vielfalt der Meinungen hinweg immer mehr ein gemeinsamer Grundstock ekklesiologischer Überzeugungen herauskristalisiert, in dem sich wohl die Grundlinien eines erneuerten Traktats »De ecclesia« deutlich abzeichnen dürften. So behandelt Semmelroth in seiner feinsinnigen Art die Tatsache, daß die Leibhaftigkeit und Gemeinschaftsbezogenheit des Heils und so eben – Kirche fordern: Aus der Struktur des Menschen und des ihm zugedachten Heils lassen sich bereits grundlegende Aussagen über die Kirche als die konkrete Gestalt dieses Heils gewinnen. Neue Anregungen bieten wohl vor allem die Analysen zu den Begriffen »Welt« (62–68; 114–117) und »Geschichte« (72–77; 101–109), die durch die verstärkte Diskussion der Theologie des Laikates einerseits, des eschatologischen Problems andererseits immer mehr in den Vordergrund der Aufmerksam-

[1]) S. 24 heißt es: »Bereits Wilhelm v. Occam ... kommt der dynamischen Auffassung der Bewegung nahe. Natürlich konnte die Scholastik ... (diesen) Ansatz ... noch nicht verstehen«. Das Faktum, als allgemein und seit langem bekannt, zugegeben – erhebt sich nicht (zumal in einer problemgeschichtlichen Studie) die Frage, wieso es »natürlich« war, daß die Scholastik diesen Ansatz noch nicht verstehen konnte?

S. 37 heißt es: »Natur und Geist haben bei Schelling an irgendeinem Punkte etwas Gemeinsames«, wenige Zeilen später wird Fr. Jodl zitiert: »Der monistische Gedanke, die Einheit von Natur und Geist, ist also das leitende Prinzip dieser Naturphilosophie ... »Wenn A und B eine Einheit bilden, dann haben sie nicht nur an »einem Punkte etwas Gemeinsames«.

[2]) S. 26 wird gesagt: »Das Sein der Dinge (Natur) wird hier (d. h. bei Galilei) zum ersten Mal als Gesetz verstanden«. Haben nicht so schon die die Begründer der neuzeitlichen Naturwissenschaften (Kopernikus, Kepler, Fr. Bacon etc.) sehr anregenden Pythagoräer gedacht?

S. 45 wird darauf hingewiesen, daß das Wort »Metaphysik« nach dem Tode Hegels innerhalb der Naturwissenschaft die Bedeutung des »Unbeweisbaren« bekam. Diese Bedeutung bekam das Wort schon durch Fr. Bacon und seine Nachfolger.

S. 121 heißt es: »Kierkegaard und Nietzsche sind wohl die ersten, die die Zeit in Beziehung zum Bewußtsein gebracht ... haben« – es darf auf Augustinus Aussage, etwa im elften Buch der Confessiones, hingewiesen werden.

keit rücken. Man wird von »Erwägungen« nicht erwarten dürfen, daß sie vollständig oder gar erschöpfend sind, sondern vielmehr, daß sie aus dem Nachdenken kommend zum Nachdenken führen und so ein fruchtbares Ferment im Ganzen des wissenschaftlichen Gespräches bilden. Diese Aufgabe erfüllen die vorliegenden »Erwägungen« Semmelroths in ausgezeichneter Weise.

Bonn Joseph Ratzinger

Renz, Wolfgang, OSB, *Newmans Idee einer Universität*, Probleme höherer Bildung. (Studia Friburgensia, Neue Folge, 19.) Freiburg/Schweiz, Universitätsverlag, 1958. Gr.-8°, XXII und 338 S. – Brosch. DM 18,—.

Dieses Werk, dessen Untertitel nicht ganz glücklich ist, kann man als eine historisch-kritische Studie zu Newmans Idea of a University bezeichnen. Damit schafft es die Voraussetzungen und Grundlagen für Darlegungen allgemeiner und systematischer Art, die sich mit dem Themenkreis befassen, der in dieser wichtigen Schrift Newmans niedergelegt ist. Zunächst – und das ist sehr dankenswert, weil es bisher noch nicht geleistet wurde – gibt der Verfasser eine Textgeschichte der Idea of a University und erläutert die 850 Textänderungen (Auslassungen und Einfügungen), die Newman in den drei verschiedenen Fassungen und Ausgaben vorgenommen hat. Mit Recht sieht Renz den Grund dieser Varianten in der jeweils verschiedenen Situation: des irischen Hörers oder des englischen Lesers, auf die Newman – redend oder schreibend – Rücksicht nimmt. Den besonderen historischen Aspekt erhält die vorliegende Arbeit dadurch, daß sie nicht nur im allgemeinen, sondern im einzelnen den geschichtlichen und zeitgeschichtlichen Hintergrund zu erheben sucht, der für Newmans Gedanken und Intentionen maßgebend war. Nur so werden dessen Gedanken und Äußerungen verständlich und in ihrem Sinn wie in ihrer Intention deutlich: so etwa die immer wieder falsch gedeutete Konzeption des Gentleman. Mit diesen methodischen Bestimmungen analysiert und charakterisiert der V. die in der Idea of a University zusammengefaßten Vorträge und stellt sie unter die Thematik: Oxford als Vorbild, Die Wissenschaftslehre, Über die Theologie, Das Ziel der Universität, Kirche und Universität. Dabei geht Renz auch insofern kritisch vor, als er bei aller Verehrung Newmans zu dessen Interpretationsweise und Benützung geschichtlicher Quellen erhebliche Einwände erhebt. Außerdem ist es dem Vf. ein besonderes Anliegen, immer wieder zu betonen, daß Newman kein Systematiker war – was nur bedingt richtig ist – und daß seine Werke nicht mit den Maßstäben der strengen Wissenschaftlichkeit gemessen werden dürfen – ein Urteil, dem man nur dann zustimmen kann, wenn man sich den etwas zu eng und einseitig gefaßten Wissenschaftsbegriff des Verfassers zu eigen macht.

Renz verfügt über eine ausgezeichnete Kenntnis der Person und der Werke Newmans, der Zeit, in der Newman lebte und wirkte und der zeitgeschichtlichen Situation in Irland und England. An seinen behutsamen und gründlichen Analysen kann keine künftige Beschäftigung mit Newmans Idea of a University vorübergehen. Sie behalten ihre große eigene Bedeutung auch nach den umfassenden Monographien von Mc. Grath: Newmans University und A. Culler: The imperial Intellect. Man kann nur wünschen, daß der V. uns noch weitere Werke von dieser Gediegenheit und Gründlichkeit schenken möge.

München Heinrich Fries

De Corpore Christi Mystico sive De Ecclesia Christi Theses. Die Ekklesiologie des Konzilstheologen Clemens Schrader S.J. Anhand seines veröffentlichten und unveröffentlichten Schrifttums zusammengestellt, herausgegeben, kommentiert und mit dem 1. Schema De Ecclesia Christi verglichen von Heribert Schauf. Freiburg, Herder, 1959. Gr.-8°, XII und 483 S. – Ln. DM. 38,50.

Diese Arbeit des Aachener Theologen ist in mehrfachem Betracht von großer Bedeutung. Wir werden mit der Theologie eines Mannes bekannt gemacht, dessen Name im Zusammenhang mit dem Vatikanum immer begegnet, über dessen Rang und Bedeutung aber bisher kein rechtes Bild zu gewinnen war. Nach einer kurzen Einleitung über Leben, Werk und Werke von Clemens Schrader veröffentlicht H. Schauf aus dem Nachlaß des Konzilstheologen die aus dem Jahre 1866 stammenden Thesen de Ecclesia. Von den insgesamt 86 Thesen werden in diesem Band die ersten 28 vorgelegt und zwar zunächst in ihrem Wortlaut, dann in dem von Schrader selbst dazu beigegebenen Apparat. Die eigentliche Arbeit des Herausgebers liegt in den den jeweiligen Thesen angefügten zum Teil sehr ausführlichen Anmerkungen. Darin wird zunächst der Zusammenhang mit dem übrigen Werk Schraders aufgewiesen, sodann und vor allem die Beziehung hergestellt zum Schema »de Ecclesia Christi«, das als Arbeit der Konzilstheologen – vor allem und maßgeblich Schraders – dem Vatikanischen Konzil vorgelegt wurde und das als wichtiges ekklesiologisches Dokument heute mehr und mehr erkannt und geschätzt wird (Deutsche Übersetzung in: Neuner-Roos 5° 227/234). Endlich gibt Schauf eine kenntnisreiche Übersicht über die weitere Entwicklung und den heutigen Stand der jeweiligen theologischen,

besonders ekklesiologischen Themen, die in diesen Thesen und ihren Ausführungen geboten werden.

Im Licht dieser Edition wird deutlich, daß Schrader nach Möhler und Scheeben zu den großen »Theologen der Kirche« im 19. Jahrhundert gehört, deren Impulse gerade in unserer Zeit wirksam und fruchtbar geworden sind, und deren Ekklesiologie, die sich im Begriff des Corpus Christi mysticum konzentriert, in der Enzyklika Mystici corporis und der davon bestimmten Theologie der Kirche aufgenommen und bestätigt wurde.

Nicht zuletzt wird in diesem Werk ein wichtiger Beitrag zur Geschichte und zum Verständnis des Vatikanischen Konzils geleistet.

Es ist nur zu hoffen und wünschen, daß dem Herausgeber bald die Fortsetzung und Vollendung dieses Werkes beschieden sein möge, für das ihm die historische und systematische Theologie Dank und Anerkennung schuldet.

München Heinrich Fries

Bibelwissenschaft

Rudolph, Wilhelm, *Jeremia.* (Handbuch zum AT, hrsg. v. O. Eissfeldt. Erste Reihe, 12.) 2. verbesserte Aufl., Tübingen, Mohr, 1958. Gr.-8°, XXIV und 301 S. – Brosch. DM 22,50; Hln. DM 26,—.

Der Ordinarius für alttest. Exegese an der Universität Münster in Westf. hat sich als trefflichen und zuverlässigen Kommentator ausgewiesen, wie seine Erklärung des chronistischen Geschichtswerkes (*Esra und Nehemia mit* 3. *Esra* 1949 und *Chronikbücher* 1955, siehe meine Besprechung in der MThZ 7 [1956] 76–78) und vor allem sein Kommentar des Jeremias 1947 zeigen, dessen zweite Auflage hier anzuzeigen ist. R. brauchte nur wenig zu ändern, da die erste Ausgabe bereits ausgezeichnet gearbeitet war; er hat vor allem die seit zehn Jahren erschienene Literatur vollständig ausgewertet. Leider kamen meine *Beiträge zur Jeremias-Septuaginta* (1958) etwas zu spät, so daß es nicht mehr möglich war, die hier auf Grund der LXX vorgeschlagene Textverbesserungen in die Neuauflage aufzunehmen; es sei nur verwiesen auf 1,17 »Fürchte dich nicht vor ihnen und erschrick nicht vor ihnen« (Beiträge S. 88f.) gegenüber R. »Erschrick nicht vor ihnen, auf daß ich dich nicht erschrecke in ihrer Gegenwart!« (etwas schwerfällig), und vor allem auf die bekannte Stelle 25,10, die auch im NT (Apok. 18,22) zitiert wird, »Duft der Salben« (ausführliche Begründung der Ursprünglichkeit dieser Lesart in meinen *Beiträgen* S. 45f.) gegenüber R. »das Geräusch der Handmühle«. Auch die Qumranliteratur ist verarbeitet, wenn sie auch nicht allzuviel für eine bessere Wiedergabe des Textes beiträgt; es sei verwiesen auf Jer. 6,23, wo jetzt übersetzt wird »Sichelschwert« (statt »Speer«). Die neu entdeckte neubabylonische Chronik (Wiseman-Chronik) gab Anlaß, die Darstellung der politischen Ereignisse in einigen Punkten zu ändern.

Bei der Übersetzung wäre es mir (und sicher vielen anderen Lesern) lieb gewesen, wenn manche Stellen etwas anders übersetzt worden wären. Einige seien genannt: 1,5 »zum Weltpropheten« (besser »zum *Völker*propheten«, siehe Kap. 25,46–51 das Gericht über die *Völker* und die Wiedergabe 10,6 »du König der Völker« u. ä.) – 2,20 »weil du ›frei sein‹ wolltest« (besser »und du sprachest: Ich will nicht dienen«; gerade diese Redeweise liebt Jeremias, vgl. 2,31b »Warum sagt mein Volk: wir künden den Gehorsam«; 6,16: »Sie aber sagen: wir gehen nicht«; 6,17 »Sie aber sagen: wir hören nicht« u. ä.). – 3,6 »›Die Abtrünnigkeit‹, Israel« (wenn hier ein Subst. angenommen wird, dann muß auch im folgenden bei der »Schwester« Juda ein solches übersetzt werden: »›die Treulosigkeit‹, Juda«. Besser sind jedoch die herkömmlichen Adjektive »abtrünnig« und »treulos« zu belassen). – 6,20 Streiche »köstliches« (Dublette!); das hebr. *tôb* ist bereits in »*Gewürzrohr*« ausgedrückt. – 8,7a »Der Storch in der *Luft*« ist zu prosaisch; das hebr. »am Himmel« kann belassen werden (vgl. die Wendung »die Vögel des Himmels«). – 8,7b sind sicher nur zwei Vögel ursprünglich. – 12,9 ist das zweimalige *ait* nicht ursprünglich; es ist wohl zu übersetzen: ». . . ein bunter Lockvogel, daß die Raubvögel . . .«. – 13,25 »auf dem Lügengott« (statt »auf Lug«) und 16,19 »nur Trugbilder« (neben »Nichtse und Nichtsnutze« ist auch *scheqer* ein trügerisches Götzenbild, wie richtig 5,31 übersetzt ist »mit dem Lügengott«). – 17,5 »und Fleisch zu seinem Arm macht« (die wörtliche Wiedergabe ist im App. zu erklären, oder etwas freier zu übersetzen »und sich auf Irdisches stützt« o. ä.).

Im App. erscheint oftmals »L« (=Vetus Latina) neben »G« (= Septuaginta); »L« ist aus der BH übernommen, aber völlig überflüssig, da bekanntlich die Vetus Latina gerade in den proph. Büchern nur eine Septuaginta im lateinischen Gewand ist und deshalb fast immer mit G geht (wenn sie nicht

jedes Mal bei G genannt wird, dann nur deshalb, weil sie nur fragmentarisch erhalten ist), siehe meine Bemerkung zur Notierung von L in der ZWA 60 (1944) 109. – Manche Verweise im Text sind zu knapp und stehen nicht am rechten Platz; so ist 15,7 »in den *Orten* des Landes« (statt »in den *Toren* des Landes«) übersetzt und auf 14,2 verwiesen, wo die gleiche Wiedergabe vorliegt (»seine Orte« statt »seine Tore«). Bereits 14,2 ist diese Wiedergabe zu begründen und auf 15,7 zu verweisen.

Es ist zu wünschen, daß der Jer.-Kommentar in seiner neuen verbesserten Auflage wieder viele Freunde findet.

Würzburg Joseph Ziegler

Grollenberg, L. H., O. P., *Bildatlas zur Bibel.* Deutsche Ausgabe von Hermann Eising. Vorwort von Johannes Hempel. Zweite Auflage. Gütersloh, Bertelsmann, 1958. 27 × 36 cm, 160 S. und 36 achtfarbige Karten, über 400 Fotographien und Zeichnungen. – Ln. DM 38,—.

Es mag genügen, nur kurz die zweite Auflage des bekannten Bibelatlasses in der MThZ anzuzeigen, dessen erste Auflage hier nicht besprochen werden konnte. Zuerst ist er in den Niederlanden erschienen und bereits in verschiedenen Sprachen übersetzt worden. In einer Gesamtauflage von 100000 Exemplaren ist er nun in der weiten Welt verbreitet und leistet jedem, der sich mit der Bibel beschäftigt, wertvolle Dienste, da er die »Hilfswissenschaften« der biblischen Theologie in ausgezeichneter Weise in einem Band in Wort und Bild darbietet: Geographie, Archäologie, Kulturgeschichte, Zeitgeschichte. Die 36 achtfarbigen Karten sind trefflich gezeichnet; die in roter Schrift an Ort und Stelle eingetragenen Hinweise bringen in Kürze das wichtigste aus der alttestamentlichen und neutestamentlichen Geschichte. Besondere Freude machen die Photos, die hervorragend gelungen sind und ein eindrückliches Bild hinterlassen. Der Schluß des Vorwortes von J. Hempel verdient hier abgedruckt zu werden: »Wer die Bekenntnisse des Neuen Testamentes ernst nimmt . . ., wird dankbar sein, daß ihm diese Orte und diese Geschichte in ihrer Umwelt ohne ›romantische‹ Verklärung in ihrer Wirklichkeit – und das heißt auch in ihrer Niedrigkeit und Begrenztheit – gezeigt werden. Je lebendiger sie ihm werden, desto größer werden ihm die Worte der Propheten und desto heiliger Reden und Leben unseres Herrn.«

Würzburg Joseph Ziegler

Mertens, Hermann, *L'hymne de jubilation chez les synoptiques.* Matthieu XI, 25–30 – Luc X, 21–22. Gembloux, Éditions J. Duculot, 1957. 8°, 79 S. – Preis nicht mitgeteilt.

Diese klar disponierte und gut lesbare, mit offenem Blick für die Fragen geschriebene Untersuchung ist ein Auszug aus einer Dissertation, mit der der Vf. an der Theologischen Fakultät der Gregoriana zu Rom zum Laureat promovierte. Der Vf. bespricht zunächst die Echtheit dieses sog. Jubelrufes, um ihn dann im einzelnen zu erklären. Er betrachtet die Mt-Fassung des Stückes als eine Einheit, ist also anderer Auffassung als z. B. Josef Schmid (Mt, Regensburg ³1956, 196). Obwohl das Logion völlig johanneisch ist, steht es nach dem Vf. doch der Denkart der Synoptiker nicht so fern, wie man auf den ersten Blick meinen möchte; es bildet vielmehr eine Brücke zwischen den Synoptikern und Joh und beweist die Identität des johanneischen Christus mit dem der Synoptiker (39f.). Der Vf. ist der Meinung, daß Jesus wirklich den Jubelruf gesprochen hat, rechnet aber mit späteren redaktionellen Veränderungen an diesem Worte Jesu (50). Wie oft in den Evangelien, so ist es auch hier »sehr wahrscheinlich«, daß erst die Tradition dem Gebet Jesu die uns aufbewahrte Form gegeben hat. Gewisse von der Kritik herausgestellte Ähnlichkeiten mit Sir 51 und dem Corpus Hermeticum zeigen vielleicht einen Einfluß von atl und gnostischen Gedankengängen auf das Logion Jesu (50). Obwohl das »alles« (ist mir übergeben) Mt 11,27 zunächst an die Offenbarung denken läßt, die sicher hier gemeint ist, ist auch die Macht des Sohnes mitinbegriffen (50–56). Jesus proklamiert sich als König und Offenbarer des Reiches (58). Es kommt hier die Gottheit des Sohnes zum Ausdruck; Vater und Sohn charakterisieren sich beide durch die Tätigkeit des Erkennens (72–74).

Leider haben die griechischen Akzente den Setzern manchen Streich gespielt; richtig wäre S. 51 παραδίδωμι, S. 62 ὁποῖος, ἐγώ, S. 64 ἐγώ εἰμι, S. 66 μοι. Im Kleindruck S. 38 muß es heißen communauté. Im Literaturverzeichnis fehlt der Mt-Kommentar des Regensburger NT von Josef Schmid, und vom Griechisch-deutschen Wörterbuch von Walter Bauer ist die ältere 3. Auflage statt der nach dem Kriege erschienenen 4. Auflage genannt.

Freising Johann Michl

Hick, Ludwig, CSSR, *Stellung des hl. Paulus zur Frau im Rahmen seiner Zeit.* Köln, Amerikanisch-Ungarischer Verlag, 1957. (Kirche und Volk, hrsg. v. P. Hieronymus Fenyvessy, O.P., Band V.) Gr.-8°, 196 S. – Preis nicht mitgeteilt.

Diese Darstellung, die sich auf bereits vorliegende Forschungsergebnisse der antiken Kulturgeschichte und der Exegese stützt, hält etwa die Mitte zwischen einer wissenschaftlichen Erörterung der angeschnittenen Fragen

und ihrer populären Behandlung für weitere Kreise. In einem ersten Teil zeichnet der Vf. die Stellung der Frau bei den Griechen (14–25), den Römern (26–35), in der hellenistischen Zeit (36–46) und bei den Juden (47–77). Es ergibt sich ein sehr düsteres Bild über die Verhältnisse in Griechenland, während bei den Römern die Frau geachteter und freier als bei den Griechen war. Besser wurde es in der hellenistischen Zeit, nicht zuletzt unter dem Einfluß der Stoa. Die Philosophen dieser Richtung sahen »in der Ehe auch eine geistige, innige Lebens- und Interessengemeinschaft« (40). Umgekehrt aber wuchs gerade in dieser Zeit die sittliche Verwilderung, so der Verlust des Schamgefühls und die Freude an der Nacktheit, der Ehebruch wurde verherrlicht und die Ehescheidungen nahmen zu (44). Die biblische Urgeschichte, die bei den Juden von Stellung und Wertung der Frau spricht, bedient sich zwar »einer stark bildhaften Ausdrucksweise«, hat aber »Anspruch auf Geschichtlichkeit« (48). Die Unterordnung der Frau unter den Mann, die sich bei den Juden findet und schon Gen 3,16 ausgesprochen ist, also in der Strafsentenz über die Frau, geht nach dem Vf. trotzdem nicht auf diese Strafe zurück, sondern liegt bereits in der von Gott der Frau gegebenen Natur begründet (59). Leider sind die Schriften von Qumrân nicht beigezogen, was in einem 1956 geschriebenen Buch doch nicht mehr vorkommen sollte, Ein zweiter Teil behandelt die Stellung Jesu zur Frau (78–88). Nach dieser langen Vorbereitung kommt der Vf. in einem dritten Teil endlich zu dem im Titel der Schrift angekündigten Thema der Stellung des Apostels Paulus zur Frau (89–195). Nachdem zuerst verschiedene protestantische, zum Teil recht gegensätzliche Ansichten zu dieser Frage vorgeführt sind, werden die einschlägigen Stellen aus den paulinischen Briefen einschließlich der Pastoralbriefe, an deren Echtheit »trotz aller Kritik nicht gezweifelt werden« kann (188), besprochen und ausgewertet. Der Vf. hält mit Recht Gal 3,26–28 für grundlegend für die paulinische Anschauung, daß der Mann wie die Frau vor Gott gleichen Wert hätten (100). Aber ergibt sich wirklich aus dieser Stelle, die formell nur von Getauften spricht, daß die Frau auch im natürlichen Bereiche, nicht nur im übernatürlichen, also die Frau als solche, nicht nur die Christin, ebenbürtig neben dem Manne steht, wie das der Vf. folgert (106)? Das mag man zwar in der Linie des im Galaterbrief ausgesprochenen Gedankens finden, aber ob schon Paulus die Folgerung gezogen hat, ist die Frage. Allerdings erklärt Paulus 1 Kor 7 bei den ehelichen Pflichten die beiden Ehepartner für gleichberechtigt (vgl. 106f.). Schließlich beschäftigt sich der Vf. in zwei sachlich nicht genügend voneinander unterschiedenen Kapiteln mit der Stellung der Frau im kirchlichen Leben (151–167) und dem Priestertum der Frau (168–194) und meint, daß nach den Aussagen in den paulinischen Briefen »ein prinzipieller Ausschluß der Frau vom Weihepriestertum . . . wohl noch nicht gegeben« sei (178f.); er sympathisiert auch sonst mit dem Gedanken, Frauen das Weihepriestertum zu übertragen, meint aber dann doch, daß die gegenteilige Praxis der Kirche auf positivem Willen Gottes beruhe (194, 196). Die Spannung zwischen 1 Kor 14,34 – der Vf. hält den Vers für echt – und 1 Kor 11,5 wird mit der von verschiedenen Exegeten bereits vorgeschlagenen, aber höchst unglücklichen Unterscheidung des »Redens« der Frauen zu lösen versucht: Paulus hätte zwar ein ekstatisches Reden (Kap. 11) gestattet, ein Diskutieren (Kap. 14) aber verboten (S. 182). Der Vf. bucht als Ergebnisse der Untersuchung, daß Paulus von der Gleichwertigkeit der Frau mit dem Manne in natürlicher und übernatürlicher Hinsicht überzeugt gewesen wäre, gleichwohl aber von ihr verlangt habe, daß sie ihre für das Gemeinschaftsleben notwendige Unterordnung unter den Mann anerkenne, daß ferner nach Paulus die Frau zum Laienpriestertum berufen sei, Lehrgewalt und Priesterweihe ihr aber vorenthalten blieben (195f.).

Die Arbeit behandelt einen gerade in den letzten Jahrzehnten oft besprochenen Fragenkreis, dem im Hinblick auf die in unserer Zeit verkündete Gleichberechtigung der Frau mit dem Manne eine erhöhte Bedeutung zukommt; insofern darf die Schrift auf großes Interesse rechnen. Leider aber weist sie nicht wenige Mängel auf, von denen wenigstens einige nicht verschwiegen werden sollen. Merkwürdigerweise zitiert der Vf. bei den vielen von ihm verwendeten Autoren fast nie den Vornamen. Das ist unangenehm, weil es zuweilen mehrere Autoren mit dem gleichen Namen gibt, die sich nur durch den Vornamen unterscheiden. Wenn nun dieser fehlt, so weiß der Leser nicht, welcher Autor dieses Namens gemeint ist, so bei Leenhardt (S. 93); gemeint ist hier die Schrift von F. J. Leenhardt – F. Blanke, *Die Stellung der Frau im NT und in der alten Welt*, Zürich 1949. Bei der Zitierung antiker Schriftsteller werden teilweise in üblicher Art die Stellen angegeben, nicht selten aber wird lediglich auf sekundäre Literatur, wo diese Autoren zitiert sind, verwiesen; selbst bei Aussagen der Bibel werden nicht immer Buch und Stelle genannt. Ferner leiden die Ausführungen öfters an einer gewissen Weitschweifigkeit, einer Herumrederei, an unnötigen Wiederholungen, teilweise auch an Flüchtigkeit der Darstellung. Um die Rechtsfähigkeit einer Tochter aus-

zudrücken, nennt der Vf. die Tochter unter völligem Mißverständnis des Begriffes eine »juristische Person« (64). So hätte Jesus die Wörter gamein und gamizesthai gebraucht (82), also griechische Wörter! So spreche Paulus »in den meisten seiner Briefe« vom Unterschied zwischen Klerikern und Laien und einer Rangordnung im Klerus (123). Einmal werden als Belege, welch hohes Tugendideal Paulus den Frauen vor Augen stellt, neben zwei Stellen aus den Pastoralbriefen 1 Petr 3,1 ff. genannt (143); aber 1 Petr ist bei aller vom Vf. nicht berührten paulinischen Färbung doch nicht ein Brief des Paulus! Was bei den Römern eine »confarreierte« Ehe war (32), wird den meisten Lesern nicht ohne weiteres bekannt sein; es ist die nach dem Opfer eines Speltkuchens (farreum libum) benannte, unter alten religiösen Zeremonien geschlossene Ehe. Unschön wirkt die Abkürzung »im AB« (180) statt »im Alten Bunde«, schlecht die Verbindung »ein Gelübde der Frau und Töchter« (60), wenn hier nicht ein Druckfehler vorliegt und es heißen sollte: »und Tochter« oder »und der Töchter«. So wäre noch manches zu sagen, aber es sei genug der unangenehmen Merkerpflicht!

Sollte das Buch, das seinem Thema und dem aufgewendeten Fleiße nach eine weitere Auflage verdient, zu dieser kommen, so könnte das Ganze noch besser nach den Quellen gestaltet, straffer zusammengefaßt und so kürzer und einprägsamer dargestellt werden.

Freising Johann Michl

Moraltheologie

Trillhaas, Wolfgang, *Ethik*. (Sammlung Töpelmann, 1. Reihe, Band 4.) Berlin, Töpelmann, 1959. Gr.-8°, XV und 464 S. – Ln. DM 26,—.

Als 4. Bd. der Reihe 1 (Theologie im Abriß) der Sammlung Töpelmann ist nunmehr an die Stelle der von E. W. Mayer verfaßten Ethik (Gießen 1922) die etwas umfangreichere Arbeit von W. Trillhaas getreten. Der neue Band will ein Lehrbuch im weiteren Sinne sein, das den aktuellen und älteren Problemen gleiche Aufmerksamkeit schenkt. Es geht dem Verfasser um das rechte Menschenverständnis, das er vom Mensch- und Christsein her zu gewinnen sucht. Seine Ethik soll eine christliche sein, eine theologische und philosophische Wissenschaft zugleich.

Nach Darlegung der Prinzipienlehre (18 bis 104) behandelt T. die Ethik der Person (105–242) und die Ethik der Gemeinschaft (243–449). Dem Ganzen schickt er eine Einleitung über Begriff und Aufgabe der Ethik und deren Stellung in der Theologie voraus (1–17) und schließt es mit einem Nachwort über Macht und Ohnmacht der Ethik ab (449–453).

Im Laufe der Darstellung nimmt T. auch Bezug auf die katholische Moraltheologie und setzt sich mit ihr auseinander. Wichtige Literatur, wie etwa B. Häring, *Das Gesetz Christi*, Freiburg 1954, seitdem öfters aufgelegt, ist dabei nicht berücksichtigt. Es sind Ansätze vorhanden, von der streng reformatorischen Auffassung abzurücken, aber das zähe Festhalten an der Lehre von der verderbten Natur des Menschen läßt es nicht dazu kommen.

Daher ist die Ethik von T. negativ und pessemistisch eingestellt. Sie schaut nicht vorwärts, sondern zurück zum Sündenfall, orientiert sich nicht am »Ideal«, dem »Gesetz des Guten« (Pfleiderer), sondern setzt den Menschen voraus, »der gefallen ist und wieder fallen wird« (18f.). In diesem Zusammenhang wendet sich T. auch gegen K. Barth, weil er die Lehre von der Sünde und damit die wirkliche Situation des Menschen »christologisch« überspringe, und hält ihm nicht zu Unrecht entgegen: »Die Sünde hindert es, in den Prinzipien der Ethik einfach Christus, den Menschen Gottes, an die Stelle des Menschen zu setzen« (20). Die Natur ist bei T. lediglich die von der Schöpfung her »erhaltene Gestalt des Lebens«. Wie der gefallene Mensch gegen Gott verschlossen ist, so begegnet die Ordnung dieser Natur dem Menschen »nur noch in der gegen Gott verschlossenen Weise des Naturgesetzes« (26). In ihr ist »alles moralische und natürliche Gesetz noch ungeschieden« (29), »was von Gott aus und vor Gott ›richtig‹ ist«, sagt uns »dem materialen Gehalt nach immer noch« die Offenbarung, besonders das Evangelium. Von dem Mißtrauen und den Vorbehalten gegenüber dem sittlichen Naturgesetz rührt auch die Skepsis bei T. und sein Eingeständnis der »Ohnmacht der Ethik« (16f. und 449ff.), die in seinem System viele Fragen offen läßt. Die christliche Ethik vermag aber mehr, als T. ihr zutraut, nicht zuletzt deswegen, weil der Mensch mehr vermag.

»Echte« Sittlichkeit verlangt nach T. eine »Emanzipation« von der Moral. Unter Moral versteht er »ein System von Grundsätzen, . . .

das das menschliche Verhalten des Einzelnen positiv oder negativ leitet«. Der Moral wirft er vor, daß sie pragmatisch, konventionell, anonym, äußerlich, relativ und wandelbar sei. Ihrem »Stilgesetz« will er den Menschen entheben und ihn frei wissen zum »ethischen Alleingang der Persönlichkeit« (8f.).

Nach T. treten sittliche Forderungen an den Menschen nur heran durch Bibel und Gewissen (77). Da der Gewissensanspruch als regula regulata nicht immer auf einen unmittelbaren Anruf Gottes zurückgeführt, sondern nur mittelbar Stimme Gottes genannt werden kann, kann man bei der Bildung des Gewissensurteils – mag es sich nun durch plötzliche Einsicht aufdrängen oder erst nach reiflicher Überlegung gewonnen werden – auf eine grundsätzliche Orientierung nicht verzichten, ohne Gefahr zu laufen, sich zu täuschen, unsicher oder willkürlich zu werden. Wo immer die Offenbarung uns ohne direkte Weisung läßt, muß die menschliche Vernunft ergründen, was dem Willen Gottes entspricht. Das seinsgerechte Handeln verbürgt stets das richtige Handeln. Die objektiven, d. h. die aus den Seins- und Sachverhalten gewonnenen Maßstäbe ergeben jene sittlichen Normen, die unserem Handeln Halt und Zusammenhang verleihen. In ihnen trifft uns ein Anruf Gottes, und ohne sie verfallen wir einem aktualistischen Verständnis des Ethos und einem nominalistischen Normbegriff.

Trotz des Bemühens, Verständnis für die katholische Auffassung aufzubringen, zeigt die Ethik von T., wie weit die beiden christlichen Konfessionen in ihren sittlichen Grundvorstellungen noch von einander entfernt sind. Das gemeinsame christliche Erbe verpflichtet, die Position des Andersdenkenden zu würdigen. Und dazu bietet das vorliegende Werk reiche Anregungen, die zu einem fruchtbaren Gespräch führen können.

Bamberg Josef Mörsdorf

Giers, Joachim, *Die Gerechtigkeitslehre des jungen Suárez*. Edition und Untersuchung seiner römischen Vorlesungen de iustitia et iure. (Freiburger Theologische Studien, 72. Heft.) Freiburg, Herder, 1958. Gr.-8°, XVIII und 258 S. – Kart. DM 24,—.

Durch Entdeckung der Niederschriften der römischen Vorlesungen des Suárez in den Beständen der Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele zu Rom, die sich heute im Besitz der Pontificia Università Gregoriana befinden, war es dem Vf. möglich, eine Lücke zu schließen, die in der bisherigen Suárezforschung noch offenstand. Es fehlte bislang an einem eigenen Traktat über die Gerechtigkeitslehre aus der Feder des großen spanischen Theologen. Die aufgefundenen Manuskripte enthalten nun eine Folge von Quästionen, die den Abschluß einer Disputatio de dominio bilden, sowie zwei daran anschließende vollständige Disputationen De actibus iustitiae in genere und De habitu iustitiae.

In der hier vorliegenden Habilitationsschrift des Erfurter Moraltheologen werden die genannten Handschriften im Wortlaut wiedergegeben und einer eingehenden Analyse unterzogen. Das Aufspüren all der Quellen, aus denen Suárez schöpfte, das Herausarbeiten der charakteristischen Züge der hier vorgetragenen Lehre über die Gerechtigkeit und der Vergleich mit den späteren diesbezüglichen Ansichten des Suárez machen die Arbeit besonders wertvoll. Dazu ist in der Einleitung ein treffender Überblick über den Stand der Suárez-Forschung in moraltheologischer Hinsicht gegeben, sowie dem Text und seiner Erläuterung eine zusammenfassende Vorbemerkung über das Leben und das wissenschaftliche Werk des Suárez und namentlich über sein Wirken am Collegium Romanum vorausgeschickt. Den wissenschaftlichen Wert des Buches vollenden das reiche Quellen- und Literaturverzeichnis, sowie die sorgfältigen Sach- und Personen-Indices.

Der Vf. geht auch in besonderer Weise ein auf die Weiterentwicklung der Eigentums- und Gerechtigkeitslehre des hl. Thomas von Aquin durch Suárez, die zu einem gewissen Voluntarismus, Personalismus und Individualismus tendiert. So leitet Suárez die Verpflichtung des Gesetzes weniger aus dem bonum commune als vielmehr aus dem Willen des Gesetzgebers ab. Ebenso ist sein Eigentumsbegriff nicht mehr in dem Maße durch die mittelalterliche Ordo-Konzeption bedingt, wie beim hl. Thomas, sondern vielfach positiv begründet und personal bezogen. Vielleicht hätte in diesem Zusammenhang vom Vf. noch ausdrücklicher auf den Einfluß von seiten des Duns Skotus hingewiesen werden können, dem Suárez ja auch in seinem übrigen Denken unterstand.

Freising Jakob Fellermeier

Schöpf, Bernhard, *Das Tötungsrecht bei den frühchristlichen Schriftstellern bis zur Zeit Konstantins*. (Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie, Bd. 5.) Regensburg, Pustet, 1958. 8°, XVI und 270 S. – Brosch. DM 18,—.

Wie vor Jahren vor allem die Anhänger des sog. religiösen Sozialismus mit dem Hinweis auf die angebliche Gütergemeinschaft in den urchristlichen Gemeinden argumentierten, so wird heutzutage die ablehnende Haltung der frühchristlichen Schriftsteller in der Diskussion über die Todesstrafe, den Militärdienst oder auch die Atomrüstung vorgebracht.

Man wird es darum begrüßen, daß der Dillinger Moraltheologe B. Schöpf in seiner Würzburger Habilitationsschrift dem Tötungsrecht der 3 ersten christl. Jahrhunderte eine Monographie gewidmet hat. Die bisherigen Studien z. B. Harnacks oder Dölgers befaßten sich entweder nur mit einem Teil dieser komplexen Frage oder waren wie die Cadoux's auf den Nachweis pazifistischer Ideen ausgerichtet.

Der erste Abschnitt (1–21) legt in einer Untersuchung über den Mord als ethisches Problem die prinzipielle Beurteilung des gewaltsamen Todes in der damaligen Zeit dar. Im 2. Teil (22–240) wird dem Für und Wider über das in einzelnen Fällen behauptete Tötungsrecht nachgegangen. Die 10 Paragraphen handeln über die Tötung aus kultischen Zwecken, über den Selbstmord, über die Euthanasie, die Notwehr, den Notstand und das Notrecht, den Tod in der Arena, den Kindermord, die Todesstrafe, den Tyrannenmord und den Krieg. Der 3. Teil (240–256) bringt die Zusammenschau der Ergebnisse. Ein Schriftstellenverzeichnis, ein Index der ausgewerteten Vätertexte und ein Personenverzeichnis (257–270) erleichtern das Nachschlagen. Bei jedem Kasus wird kurz die Vorgeschichte im griechischen und römischen Denken sowie im Alten und Neuen Testament gebracht, bevor näher auf die Lehre der Väter eingegangen wird.

Man erfährt, daß die heidnische Antike sich deshalb weniger für die Gesinnung des Tötenden als vielmehr für den Tatbestand des Todeseintrittes interessierte, weil möglichst schnell der *Blutdurst* der ruhelos umherschweifenden Seele des Getöteten durch das »Mörderblut« gestillt werden mußte. War man doch davon überzeugt, daß die Seele vom Blutrauch lebt. Verliert sie durch eine Gewalttat diese Nahrung, wird sie als Dämon den Täter oder dessen lässige Richter so lange beunruhigen, bis sie durch den Bluttrunk die nötige Kraft erlangt hat, um in den Hades eingehen zu können. Verwandte Vorstellungen kehren auch bei den Vätern wieder, wenn hinter jedem Blutvergießen z. B. beim Menschenopfer, in der Arena oder im Kriege das Werk von Dämonen vermutet wird, die nach Blut lechzen (1–7). Hier liegt auch wohl der letzte Grund für die durch Jahrhunderte sich zäh behauptende Ansicht, daß neben dem Samen das Blut den Teufel anziehe und z. B. Gotteshäuser nach einer entsprechenden »Befleckung« zu rekonziliieren seien. Mit diesem Umstand hat sich ebenso wie mit dem Weihehindernis ex defectu lenitatis eine ausgedehnte Kasuistik bis zum Beginn der Neuzeit beschäftigt (vgl. die Untersuchungen P. Browes, M. Müllers oder J. G. Zieglers).

Im Alten Testament erweist demgegenüber die Verwandtschaft mit Gott den Menschen als unverletzlich. »Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut muß auch durch Menschen vergossen werden. Denn nach Gottes Bild hat Gott den Menschen geschaffen« (Gen. 9,6). Unbeabsichtigte Tötung konnte ggfs. straflos bleiben. Aber in jedem Falle wurde man, auch der Soldat in der Schlacht, durch das Blutvergießen unrein, selbst das Geld, das Judas für seinen Verrat erhalten hatte. Das Neue Testament wiederholt das 5. Gebot des Dekalogs. Es fordert darüberhinaus durch das Liebesgebot eine Gesinnung, die jede Gewalttätigkeit innerlich unmöglich macht. So ist es nicht zu verwundern, daß nicht alleine von gnostischen Sekten, sondern auch von Theophil v. Alexandrien, in der Kirchenordnung Hippolyts oder von Origenes, Tertullian und Laktanz ein *generelles Tötungsverbot* für die Christen ausgesprochen wurde. Origenes schreibt, daß den Christen das materielle Schwert weggenommen und nur das geistige gelassen worden sei (37). Zur Begründung wird nicht die Souveränität Gottes über jedes Menschenleben herangezogen. Das ist umso erstaunlicher, als gerade die zeitgenössischen Erwägungen über das Streben von dem Gedanken getragen sind, »es gäbe keine Macht des Todes über die Menschen ohne den Willen Gottes, des Herrn über Leben und Tod« (J. A. Fischer, *Studien zum Todesproblem in der alten Kirche* I, München 1954, 121).

Systematische Erörterungen sind eben in dem behandelten Zeitraum, der von dem retrospektiven Lateiner Laktanz und dem vorwärtsdrängenden Griechen Eusebius markiert wird, kaum anzutreffen. Man streifte unsere Frage meist nur, um heidnische Verdächtigungen u. a. den Vorwurf thyesteischer Mahlzeiten (249f.) zurückzuweisen.

Neben dem horror sanguinis, dem Blut-Tabu, spielt das von den Stoikern entwickelte *Naturrecht* eine gewisse Rolle. Daher rührt die Behauptung, daß alle Menschen einschließlich der Sklaven, Gladiatoren und ungeborenen Kinder gleiches Recht auf Leben hätten. Die erstmals in der Septuaginta-Übersetzung von Ex. 21,22f. übernommene aristotelische Anschauung vom beseelten und unbeseelten Foetus wird nur von Laktanz erwähnt. (S. 138f.). Allerdings tolerieren Tertullian und wahrscheinlich auch Eusebius bei der moralischen Beurteilung der procuratio abortus im Falle der Gefährdung der Mutter eine Embryotomie (134ff.).

Einen wichtigen Einblick gewährt die Unterscheidung, die Tertullian Origenes und Laktanz hinsichtlich Todesstrafe, Krieg und Militärdienst machen. Mit Rücksicht auf das bonum commune halten sie eine Teilnahme daran für Heiden erlaubt, für Christen ver-

boten. Dieselbe Haltung bezieht Origenes hinsichtlich des Tyrannenmordes, dem im übrigen die östliche Christenheit positiver gegenüber stand als die westliche. Das 5. Gebot des Dekalogs, die Weisung Christi in Mt. 5,39: »Wenn dich jemand auf die rechte Wange schlägt, halte ihm auch die andere hin« und sein Befehl in Mt. 26,52: »Stecke dein Schwert in die Scheide« werden als positives Gesetz verstanden, das alle Christen verpflichtet. Allein Origenes vermerkt in einer seiner widerspruchsvollen Äußerungen, daß in der Heiligen Schrift oft Dinge vorgeschrieben würden, die – wörtlich verstanden – unmöglich oder widersinnig wären (De princ. 4,3,2; S. 37). Eine Lösung wird aber nicht geboten, nicht einmal angestrebt.

Christliche Gläubigkeit tritt außerdem in Erscheinung, wenn wegen des allsorgenden Vatergottes die Euthanasie abgelehnt (Laktanz, Div. inst. 6,11,18:»Inutiles sunt hominibus, sed utiles Deo« S. 69) oder aus dem Aufblick zum universalen Opfertod Christi der Verzicht auf das Notwehrrecht abgeleitet wird (a. a. O. 5,17,20: »Morietur potius quam occidat« S. 92). Hier spielt auch die Gleichsetzung von Abwehr- und Rachehandlung, sprachlich von se defendere und ulcisci herein (79,86). Das durch die Unsterblichkeit der Seele und die Geborgenheit in Gott gegebene »sakramentum hominis« bestärkt Laktanz (a. a. O. 5,17,15; 91ff.) ebenfalls in der Verneinung einer eigenmächtigen Verteidigung.

Eine übersteigerte *eschatologische Einstellung*, die Überbetonung der Fürsorge Gottes wie der Wirkung des Gebetes und das Fehlen der Distinktion zwischen Eroberungs- und Verteidigungskrieg erschwerte das Finden sachgerechter Verhaltensweisen. Weil ohnedies diese Weltzeit dem nahen Ende entgegengehe, wurde ein typischer »Ohne-mich-Standpunkt« gegenüber den Pflichten des Gemeinschaftslebens z. B. von Tertullian (De pallio 5,4: ». . . secessi de populo, in me unicum negotium mihi est, nisi aliud non curo quam ne curem«, 185) vertreten. Man sah folglich keine Veranlassung, mit der Waffe in der Hand für den Weiterbestand der persönlichen oder staatlichen Existenz in der Notwehr oder durch die Verhängung der Todesstrafe bzw. die Teilnahme an einem Kriege oder an der Beseitigung eines Tyrannen einzutreten. Die *Allwirksamkeit Gottes* wurde übersteigert. Gott habe selber im Neuen Bunde die Erhaltung des Lebens und die Aufrechterhaltung der Ordnung in der Welt übernommen. Darum hätten die Christen keine diesbezüglichen Pflichten mehr, aus deren Bestand in der vor- und außerchristlichen Ära bestimmte Rechte zur Vernichtung eines Menschenlebens abgeleitet werden könnten. Von einer einheitlichen Stellungnahme kann allerdings keineswegs die Rede sein. »Man kann sogar sagen, eine offizielle Lehre über unser Thema existierte in den ersten drei Jahrhunderten überhaupt nicht« (239).

Erst die »*konstantinische Wende*« zwang mit der Übernahme politischer Aufgaben zu einer wachsenden Vertiefung der christlichen Sittenlehre in der Ordnung des Seins, den Schöpfungsabsichten Gottes. Die Ächtung der Todesstrafe, des Krieges und Wehrdienstes wurde aufgehoben. Darf man deshalb mit Harnack von einer »Kompromißethik« sprechen (S. 255) oder gilt, was W. Kraus (*Die Stellung der frühchristlichen Autoren zur heidnischen Literatur*, Wien 1958, 9) ausführt: »Kaum waren die Christen zur Verantwortung aufgerufen, änderten sie schlagartig ihre Einstellung zu den meisten Fragen des politischen, militärischen und kulturellen Lebens«? Sicherlich ist Eusebius in der Verherrlichung der Kriegstaten seines kaiserlichen Herrn »der Gefahr des Utilitarismus erlegen« (231). Sein Beispiel machte keine Schule. Außerdem bedeutet das Jahr 313 keinen jähen Bruch. Die Ansätze zu einer Wandlung zeigen sich viel früher (Fischer, a. a. O. 10; H. Preisker, *Das Ethos des Urchristentums*, Gütersloh ³1949, 212). Der Vf. kommt zu dem Schlusse, daß hinsichtlich des Tötungsrechtes nicht von einer nachträglich theoretischen Rechtfertigung des Verweltlichungsprozesses, sondern von einem echten moraltheologischen Fortschritt gesprochen werden müsse, weil anfängliche Mißverständnisse zurückgedrängt und die sittlichen Qualitäten der einzelnen Akte deutlicher erkannt wurden (254ff.).

Embryotomie und die Verzweiflungstat einer bedrohten Frau wurden im Laufe der Entwicklung als Mord bzw. als Selbstmord (Augustinus) erkannt, das Notwehrrecht anerkannt. Es wird mit Recht darauf verwiesen, daß die radikale Ablehnung des Selbstmordes, der Euthanasie, der Gladiatorenspiele und des Kindermordes in der nachkonstantinischen Zeit der vorhergegangenen konsequenten Position zu verdanken ist. Von einer Preisgabe echter Ideale kann demnach nicht gesprochen werden.

Auf 3 aktuelle Tatsachen macht die Untersuchung aufmerksam:

a) »Die Hereinnahme naturrechtlicher Überlegungen bedeutet keine Verwässerung der christlichen Sittenlehre, sondern eine unbedingt notwendige Vervollständigung der Lehre vom Guten und Bösen; denn die Offenbarung klärt nicht alle Probleme des menschlichen Lebens und Verhaltens« (256). So »ist in den ntl. Quellen die Frage, ob unter bestimmten Umständen einmal ein Verteidigungskrieg sittlich erlaubt sein könne, nicht

direkt behandelt und entschieden. Die christlichen Schriftsteller fanden somit ein ungelöstes Problem vor« (206).

b) In mehreren »Fällen tritt eine kaum vertretbare Werteskala in Erscheinung, die zu manchen schiefen Urteilen führt: sexuelle Fehler scheinen bedeutsamer als Sünden gegen das Leben« (249). So wird von Justinus, Klemens v. A., und Laktanz die Aussetzung von Kindern vor allem deshalb abgelehnt, weil diese Kinder später zur Unzucht angeleitet würden und die Gefahr ödipodeischer Verbindungen gegeben sei (124, 137, 139). Novatian verwirft die Spiele in der Arena wegen der unschamhaften Ringkämpfe (107f.). Die Bewahrung der Keuschheit präzediert beim Todessprung bedrängter Frauen vor der Ehrfurcht vor dem eigenen Leben (62f.). Abtreibung und Kindsmord werden von den Synoden von Elvira und Ancyra dann bestraft, wenn unerlaubte Beziehungen dazu geführt haben (140f.). Tertullian sucht durch die Hereinnahme der Unzucht in die Trias der Kapitalsünden das rigorose Vorgehen gegen die Sexualsünden zu erzwingen (19).

c) Die vielberedete Erneuerung der Moraltheologie wird nicht auf den Nachweis der geschichtlichen Wirklichkeit verzichten können. Es ist zu hoffen, daß die Zahl derjenigen wächst, die sich zu »der undankbaren, aber fruchtbringenden und nützlichen Arbeit« (A. Janssen in Eph. Th. Lov. 35 (1959) 94) entschließt, die Morallehre der Heiligen Schrift und der darauffolgenden Jahrhunderte kritisch zu erheben.

Der präzisen Arbeitsmethode und der sachlich nüchternen Darstellungsweise des Vf. ist es gelungen, die vielen verstreuten und unsystematischen Äußerungen der einzelnen Autoren aufzuspüren, mit großem Einfühlungsvermögen zu sichten und überschaubar anzuordnen. Die aufschlußreiche Studie verarbeitet eine Fülle von Problemen, von denen hier nur ein kleiner Ausschnitt angedeutet werden konnte. Sie wird über den Dienst für die Auseinandersetzung mit modernen Zeitproblemen hinaus einen beachtlichen Platz in einer künftigen Geschichte der Moral einnehmen.

Würzburg Josef Georg Ziegler

Kirchengeschichte – Kirchenrecht

Schweiger, Georg, *Die altbayerischen Bistümer Freising, Passau und Regensburg zwischen Säkularisation und Konkordat (1803–1817).* (Münchener Theologische Studien, Hist. Abt. 13. Bd.) (München, Max Hueber, 1959. Gr.-8°, 424 S. – Brosch. DM 26,—.

Die Zeitspanne von 1803–1817 ist gewiß von den Historikern der Bayerischen Landes- und Kirchengeschichte nicht übersehen worden. Dazu sind Anfangs- und Endpunkt dieser vierzehn Jahre von zu einschneidenden Ereignissen geprägt: der Säkularisation mit ihrer Umwälzung für die deutsche Kirche und dem bayerischen Konkordat mit seiner Bedeutung für die Neuordnung der Kirche in Bayern. Dazu ist diese Zeit auch zu sehr gezeichnet durch äußeren und inneren Umbruch: dem Untergang der feudalen Ordnung als Auswirkung der Französischen Revolution, der Staatskirchenhoheit des Ministerium Montgelas als Folge der Aufklärung und der Auseinandersetzung zwischen Rationalismus und Offenbarungreligion als Frucht eines – vor allem durch Sailer – neuerweckten Christentums.

Soweit in den Abhandlungen über diese Zeit, die großenteils biographischer Art sind, die Verhältnisse der von der Säkularisation betroffenen Diözesen berücksichtigt wurden, geschah es mehr allgemein. Georg Schwaiger legt in seiner Habilitationschrift eine ausführliche Studie über »die altbayerischen Bistümer Freising, Passau und Regensburg zwischen Säkularisation und Konkordat« vor.

In einer vorzüglichen Zusammenstellung werden im ersten Kapitel der neue Staat und seine Schöpfer mit ihren Vor- und Nachteilen, die wichtigsten Streitigkeiten zwischen Staatskirchenhoheit und Bischofsamt und die Differenzen zwischen Bayern und dem Hl. Stuhl dargestellt.

Das zweite Kapitel bietet Kurzbiographien über die vier letzten Fürstbischöfe Altbayerns: Schroffenberg von Freising und Regensburg, Thun von Passau, Zeil von Chiemsee und Dalberg. Keines dieser Lebensbilder steht für sich, jedes weist über sich hinaus und führt von verschiedenen Seiten und Gesichtspunkten in den großen Zusammenhang der Zeitgeschichte. (Besonders wertvoll ist der Abschnitt über Dalberg!).

In den weiteren Kapiteln geht der Verfasser auf die Verhältnisse in den ehemaligen Hochstiften Freising, Passau und Regensburg ein. Gerade die geistlichen Vikariate bekamen die Staatskirchenhoheit in der empfindlichsten Form zu spüren, war man sich doch weder staatlicher- noch kirchlicherseits im klaren, ob sie überhaupt noch recht-

lich bestanden. Es ist zu begrüßen, daß die Männer gerecht gewürdigt werden, die die Verwaltungslast der zertrümmerten Fürstbistümer durch diese schwere Zeit tragen mußten, gedrückt und bevormundet von seiten des Staates, mißtrauisch betrachtet von seiten der römischen Kurie, deren Haltung in den Auseinandersetzungen oft reichlich unklar war.

Die beiden letzten Kapitel handeln von den Verhältnissen im damaligen Klerus und vom religiösen Leben des Volkes. Die Seminare waren durch Säkularisation vernichtet, die Lehrpläne wiesen seit langem große Mängel auf, »der Unterricht war vielfach zur Abrichterei herabgesunken«. Die Errichtung neuer Bildungsstätten erfolgte nach zähem Kampf z. T. sehr spät (Freising 1826, Passau 1833).

Das begründet viele Klagen, die von den älteren Vertretern des Klerus über die »Jungen« und von den Bischöfen über den Priestermangel geführt wurden.

Daß aber auch die Alumnen mit Recht über die Erziehungsmethoden zu klagen hatten, beweist das Visitationsprotokoll Dalbergs von 1804. Erst als sich der Geist Sailers durchsetzen konnte, begann die Priesterbildung wieder echte Frucht zu tragen.

Besonders aufschlußreich sind die Ausführungen über das religiöse Leben des Volkes. Ein Jahrzehnt lang nur ließ sich der Volksglaube durch drakonische Maßnahmen auf die vier Wände des Kircheninneren zurückdrängen und auch da empfand das Volk die Zeit Montgelas als eine Totenmesse ohne Gloria, Credo und Segen. Der Glaube des Volkes erwies sich – bei allen durch die Verhältnisse bedingten sittlichen Unzulänglichkeiten – stärker als Vernünftelei und Verordnung.

Die Arbeit Schwaigers fußt auf einem ausführlichen Quellen- und Literaturstudium und führt uns in ihrer sachlichen Abgewogenheit und lebendigen Darstellung in ein Stück bayerischer Bistumsgeschichte – in gleicher Weise von hohem Wert und Interesse für die im Titel genannten Diözesen –, von dem uns bisher eine so glückliche Zusammenschau fehlte.

Gars am Inn Paul Sieweck

Buisson, Ludwig, *Potestas und Caritas.* Die päpstliche Gewalt im Spätmittelalter. (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht, 2. Bd.) Köln–Graz, Böhlau, 1958. Gr.-8°, XI und 448 S. – Brosch. DM 34,—.

Ludwig Buisson, der 1954 eine Monographie über König Ludwig IX. den Heiligen und das Recht veröffentlicht hat, zeigt nun in einer umfangreichen, neuen Monographie das Ringen der mittelalterlichen Kanonisten um die plenitudo potestatis des Vicarius Christi und um die Potestas weltlicher Herrscher auf. Bemüht, in die Entwicklung der Opinio communis der Kanonisten einzudringen, schickt er eine historische Einordnung dieser Rechtsdenker, eine Darlegung ihrer lehrmäßigen Abhängigkeit und eine Würdigung ihrer Arbeitsweise voraus. Bei seiner eingehenden quellenmäßigen Forschung stützt er sich hauptsächlich auf die bedeutendsten Kanonisten von Gratian bis Nicolaus de Tedeschis. Aber auch die Einwirkung der Summa Theologica des Thomas von Aquin und der Summa confessorum des Johannes von Freiburg wird entsprechend berücksichtigt.

Der reiche Inhalt der vorliegenden Arbeit ist in sieben lange Kapitel gegliedert, in denen chronologisch ohne Untereinteilung ein Längsschnitt gegeben wird. Aus der Fülle des Stoffes können nur die wichtigsten Grundgedanken herausgehoben werden: Gratian wollte in seinem Dekret eine vollkommene Ordnung der Ecclesia Dei auf Erden errichten. Da er unter den Kirchenvätern vor allem den hl. Augustinus als auctoritas verwertete, verlieh er dem Gedanken dieses großen Kirchenvaters, Christus sei das höchste exemplum caritatis, ein besonderes Gewicht. Nach dem Beispiel des Herrn müsse der Papst seine Gewalt gegenüber dem Gesetz handhaben. Wenn der Papst bei Vorliegen eines Grundes vom rigor disciplinae Dispens erteile, so entspreche dies der caritas Christi. Papst Innozenz III., der durch seine bedeutenden Dekretalen das kanonische Recht weiter fortbildete, hat die päpstliche Dispensgewalt auf die plenitudo potestatis zurückgeführt und die bindende und lösende Gewalt des Stellvertreters Christi gegenüber der weltlichen Gewalt nach dem Ordo des Melchisedech zum Ausdruck gebracht und zugleich abgegrenzt. An das Handeln in der Kirche Christi gemäß der caritas hat er drei Maßstäbe angelegt, es müsse nicht nur der aequitas, der Ordnung des Rechts (licet), sondern auch der honestas (decet) und der utilitas (expedit) entsprechen (1. Kap.). – Des näheren prüften die Kanonisten der Folgezeit, von welchem Recht der Papst Dispens erteilen darf, und weiterhin, ob er vom positiven Recht auch sine causa, also sola voluntate, dispensieren darf. Letztere Frage wurde von Papst Innozenz IV. bejaht. Doch im Anschluß an Thomas von Aquin suchten die späteren Kanonisten die päpstliche Vollgewalt stärker an die Beobachtung der Gerechtigkeit zu binden (2. Kap.). – Bezüglich des scandalum hat Gratian bedeutsame Gedanken Augustins über Worte und Beispiel Christi in sein Dekret aufgenommen und ge-

fordert, die Handhabung der potestas müsse so gestaltet werden, daß die bona fama ihres Inhabers erhalten wird und kein scandalum entsteht. Innozenz IV. hob die Fragestellung auf eine höhere Ebene; er prüfte, wie der conditor iuris angesichts eines scandalum zu handeln hat, und bezog damit die Lehre vom scandalum unmittelbar auf den Stellvertreter Christi (3. Kap.). – Ferner beschäftigten sich die Kanonisten mit der Frage, ob auch gegen einen sich verfehlenden Papst eine Ermahnung oder gar eine Anzeige vor einem kirchlichen Gericht möglich ist. Nach dem Dekret Gratians kann der Papst von niemand gerichtet und daher auch nicht zur Buße gezwungen werden, außer er weicht vom Glauben ab. Seit Rufinus wurden letztere Worte als Häresie gedeutet. Nur die Häresie könne den Grund für eine öffentliche Anklage gegen den Papst abgeben. Und so rangen die folgenden Kanonisten besonders um die Bestimmung des Wesens der Häresie. Die noch schwierigere Frage einer Anklage gegen den Papst vor dem Allgemeinen Konsil spielte dann auf den Reformkonzilien von Pisa, Konstanz und Basel eine Rolle. Doch die konziliaristischen Bestrebungen scheiterten an der festen Haltung Eugens IV. und der folgenden Päpste (4. Kap.). – Bezüglich des Versprechenseids warfen die Kanonisten die Frage auf, welcher Eid vom Papst gelöst werden darf und aus welchen Gründen der Schwörende selbst seinen Eid nicht zu erfüllen braucht. Die Möglichkeit von einem erlaubten Versprechenseid zu lösen, wurde noch von Huguccio verneint, aber dann durch Innozenz III. angebahnt. Hingegen entglitt dem Papst allmählich das ausschließliche Recht von einem erzwungenen Eid zu lösen, da dieser immer mehr als unverbindlich erkannt wurde. Dann befaßten sich die Kanonisten noch mit der Frage, inwieweit ein Eid sündhaften Inhalts oder gar ein Eid verlaubten Inhalts unverbindlich ist. (5. Kap.) – Aus dem Krönungseid des Herrschers leiteten die Kanonisten seine Pflicht ab, das Recht zu wahren, die Kirche zu schützen und den Frieden zu erhalten. Der Herrscher darf den Rechtsbestand seines Reiches nicht schmälern. Er hat die Kirche seines Reiches gegen Unrecht und Gewalt zu verteidigen. Im gallikanischen Frankreich legte die Pragmatische Sanktion 1438 fest, daß in diesem Land die päpstliche Vollgewalt nur soweit wirken darf, als der Friede nicht gefährdet wird (6. Kap.). – Im einzelnen wird noch am Beispiel des Königs Ludwig XI. von Frankreich dargetan, wie dieser Herrscher getreu seinem Krönungseid die Krone und die chose publique gegen die großen Vasallen und das Hineinwirken des Papstes zu verteidigen suchte, wie er aber trotz allen eidlichen Verpflichtungen stets eine richtige causa fand, um im geeigneten Augenblick beschworene Verträge für unverbindlich erklären zu können (7. Kap.).

Im wesentlichen geht das Bestreben des Vf. dahin, die Grenzen aufzuzeigen, die nach der herrschenden Lehre der mittelalterlichen Kanonisten der päpstlichen Vollgewalt durch die caritas gezogen werden. Die Entwicklung dieser Lehre verfolgt er vom Dekret Gratians bis zu den Reformkonzilien des 15. Jahrhunderts mit ihren konziliaristischen Tendenzen, wobei er die Einwirkung der Theologie (Augustinus, Thomas von Aquin) auf die Kanonisten hervorhebt und die caritas höher stellt als das Recht. Wäre der reichhaltige Stoff stärker gegliedert und wären die Ergebnisse der gründlichen Forschung am Schluß besser zusammengefaßt worden, so hätte das großangelegte Werk an Übersichtlichkeit noch gewonnen.

München Karl Weinzierl

Börsting, Heinrich, *Geschichte der Matrikeln von der Frühkirche bis zur Gegenwart.* Freiburg, Herder, 1959. 8°, XVI und 134 S. – Kart. DM 14,—.

Heinrich Börsting, Bistumsarchivar in Münster, wollte in vorliegendem Werk keineswegs eine erschöpfende Geschichte der Kirchenbücher schreiben, was solange nicht möglich ist, als deren Bestand nicht restlos erfaßt ist. Er liefert aber zur Kirchengeschichte einen wertvollen Beitrag, insofern er unter Auswertung eines vielschichtigen Quellenstoffs die Entwicklung und Ausbreitung des römischen Kirchenbuchs im Abend- und Morgenland von Jahrhundert zu Jahrhundert und von Land zu Land verfolgt.

Auf die Beurkundung von Ehen weisen bereits Tertullian, Hieronymus, Augustinus und Kaiser Justinian (Nov. 74) hin. Taufregister wurden schon in den ersten christlichen Jahrhunderten eingeführt; sie knüpfen an die Tradition der Antike an und lehnen sich an die römischen Bürgerlisten und Militärmatrikel an. Der militärischen Fachsprache gemäß ist meist von einem nomen dare der Katechumenen die Rede. Der Vf. schlägt erstmals die Brücke vom altchristlichen zum mittelalterlichen Registerwesen; er mußte zwar die hiefür einschlägige große handschriftliche Überlieferung außer acht lassen, aber er weist nach, wie die Taufordnung im Sacramentarium Gelasianum aus dem 6. Jahrhundert, die eine Aufzeichnung der Täuflinge und ihrer Paten vorschreibt, in die mittelalterlichen Sakramentare und Agenden übernommen wurde. Er bringt zahlreiche Belege, wie Tauflisten von 416–1150 und Totenlisten und Bücher des Lebens und dgl. von 784–1502 geführt und wie die Osterbeichten und -kommunionen von 1209–1474 und die Ex-

kommunizierten von 1263–1512 aufgezeichnet wurden. Er nennt eine Reihe von Vorschriften, die durch Synoden und Bischöfe in Frankreich, Spanien, Portugal, Deutschland, den Niederlanden, Schottland und Italien seit dem 14. Jahrhundert über die Matrikelführung gegeben wurden, und stellt mittelalterliche Kirchenbücher von 1305–1563 in den verschiedensten Ländern fest. Auch die Anfänge der staatlichen Standesregister in einzelnen Ländern untersucht er kurz, weil diese Register einen Einfluß auf die kirchliche Matrikelführung ausübten. Besonderes Augenmerk widmet er dem Trienter Dekret, das 1563 gemeinrechtlich die Führung von Trauungs- und Taufbüchern vorschrieb, und dem Rituale Romanum, das 1614 gemeinrechtlich die Führung von Sterberegistern anordnete. Zum Schluß verhehlt er nicht die Widerstände gegen ihre Einführung in manchen Ländern.

In einem eigenen Abschnitt über die Geschichte der Kirchenbuchforschung würdigt er die bisher geleistete Arbeit, vor allem die Werke von Joh. Bapt. Sägmüller und Hubert Jedin. Dank seiner eingehenden Quellenforschungen kann er eine Reihe von falschen Ansichten selbst namhafter Autoren berichtigen. Hauptsächlich widerlegt er die vielfach verbreitete Ansicht, das Kirchenbuch sei erst eine Frucht der Reformation. Mit der Genauigkeit und dem Eifer des Archivars hat Vf. eine grundlegende Abhandlung zur Aufhellung des kirchlichen Matrikelwesens verfaßt, wie wir sie bisher in dieser Geschlossenheit noch nicht hatten.

München Karl Weinzierl

Liturgiewissenschaft – Katechetik

Pascha Domini, Fragen zur Liturgie und Seelsorge. Wiener Seelsorgertagung vom 7. bis 9. Jänner 1959. Hrsg. von K. Rudolf. Wien, Herder, 1959. 8°, 160 S. – Kart. DM 6,50.

Die unter der umsichtigen und zielstrebigen Leitung K. Rudolfs stattfindenden jährlichen Wiener Seelsorgertagungen sind nicht ohne weiteres in die Reihe der zahlreichen ähnlichen Veranstaltungen zu stellen. Sie zeichnen sich seit eh und je sowohl durch Zeitnähe des Themas, als auch durch theologische Gründlichkeit aus. Mit dem ihm eigenen Blick für das Wesentliche begründet der Herausgeber des vorliegenden Berichts das für 1959 gewählte Thema. Seit der Enzyklika *Mediator Dei* seien vor allem die kirchlichen Zentralstellen zu Förderern und Trägern der liturgischen Bewegung geworden; dagegen habe im Seelsorgeklerus der Schwung und die Freude an der Erneuerung des liturgischen Lebens nachgelassen. Es bestehe ein gewisser Zwiespalt zwischen zentraler Kirche und pastoralem Schützengraben. Dem praktischen Seelsorger müsse darum geholfen werden, mit den Bemühungen der kirchlichen Autorität Schritt zu halten. Diesem Anliegen sollen die auf Karwoche, Tauffeier, heilige Messe und Eucharistie konzentrierten Referate dienen. – Dem Klosterneuburger Stiftsherrn P. Tschinkel gelingt es, in allgemein verständlicher Form das Pascha des Herrn als Tod und Auferstehung aus der Schrift und aus dem Kult der Kirche zu beweisen. Pl. Wolf fragt nach dem theologischen Gehalt und nach dem praktisch-pastoralen Sinn des neuen Osterritus. Th. Blieweis fordert eine Taufpraxis, die mehr der Würde und Bedeutung des Sakraments entspricht und macht auf Grund langjähriger Erfahrung beachtenswerte Vorschläge. In der bei ihm gewohnten tiefschürfenden und geistvollen Weise bemüht sich G. Söhngen in dem theologisch bedeutsamsten Referat der Tagung um das Wesen und die Form der Eucharistiefeier als Stiftung Jesu. P. Gordan behandelt die gegenwärtige Gestalt der römischen Messe als Ausdruck ihres bleibenden Wesens und A. Dolezal die Bedeutung der Meßfeier für den Aufbau der Gemeinde. Eine ausführlichere Stellungnahme zu den von der Instructio De Musica sacra et sacra Liturgia verwendeten Begriffen actio liturgica und pium exercitium wünschte man in dem Kurzbericht über den Vortrag von J. Wagner. Die Vorschläge von Pfarrer J. E. Mayer zur Feier der Karwoche in der Pfarrgemeinde sind zwar vor allem für städische Gemeinden brauchbar, sollten aber auch von den Landseelsorgern beachtet und den Verhältnissen entsprechend angewandt werden. J. Huber gibt in seinem Referat über die Mitfeier der heiligen Messe in Wort, Gesang und Aktion einen praktischen Kurzkommentar zu den einschlägigen Abschnitten der Instructio vom 3. 9. 1958. – Fast alle Beiträge des vorliegenden Tagungsberichtes lassen erkennen, daß die liturgische Bewegung eine Entwicklung eingeleitet hat, deren Ziele bis heute noch nicht erreicht sind: die Liturgie der Kirche ist noch nicht Gemeindegottesdienst. Die Lektüre der Referate zwingt den aufmerksamen Leser zu einer fruchtbaren Gewissensforschung.

Freiburg i. B. Walter Dürig

Scherer, Karl Maria, *Lebe im Heiligen Geist.* Christliche Gewissensbildung. Luzern–München, Rex-Verlag, o. J. 8°, 192 S. – Ln. DM 13,50; Kart. DM 11,50.

Die Existenz, oder vielmehr das Erscheinen dieses Buches trägt ein großes Verdienst in sich. Es will die Synthese herstellen zwischen der bereits erwachten Erkenntnis über die Bedeutung des hl. Sakramentes der Firmung und den sich daraus ergebenden Folgerungen, die sich noch lange nicht ebenso stark durchgesetzt haben. Das Anliegen des Buches ist ein katechetisches, und von dieser Basis müssen die Gedanken der Bewertung ausgehen. Es kann darum (und es soll auch einmal ausgesprochen sein) auch dieses Buch nicht verteidigen den Standpunkt, daß die normale sakramentale Spendung der hl. Firmung noch immer nicht den gebührenden Platz einnimmt, trotz aller geschichtlichen Gewohnheitsrechte, die sich aus der Verdrängung und Trennung von der Bindung mit der grandiosen Taufspendung in der Osternacht ergeben. Das erwachende Gefühl für die leben-gestaltende Tiefenwertigkeit der hl. Firmung wird auf die Dauer nicht verstehen und darum auch beibehalten wollen, daß sie gespendet werde als Anhang der überall üblichen Firmmesse. Da man allerorts sich längst mit dem Gedanken vertraut gemacht hat, die Firmung als »Weihe des jungen Menschen zum Vollchristen« zu betrachten (wenngleich der Ausdruck »mündiger Christ« aus vielen Erwägungen heraus dem kritischen Durchdenken nicht standhalten kann!), so wird man das Bestreben verstehen, die Firmung wie so viele andre sakramentale Weihungen und sogar sakramentalien-wertige liturgische Handlungen aus dem männlichen und auch weiblichen Ordensbereich in die Opferhandlung der Messe einzubeziehen.

Diese Erwägungen mit ihren liturgischen, liturgiegeschichtlichen und sogar äußerlich organisatorischen Schwierigkeiten können naturgemäß nicht das Anliegen dieses katechetischen Handbuches sein. Es ist ein unbestreitbares Verdienst dieser Schrift, herauszutreten aus der landläufigen Meinung, der »Firmunterricht« wäre lediglich eine etwa 6 bis 8-stündige Vorbereitung auf dieses hl. Sakrament und die Besprechung seiner Geheimnisse würde in der Gesamtkatechese ebenso fremd stehen wie die gebetsbezogene Stellung des Christen zum Leben und Weben des Hl. Geistes im allgemeinen.

Das Buch verwendet für den FU 20 Katechesen: er nähert sich damit der Ansicht vieler erfahrener Katecheten, daß der Beginn des FU nicht vom Firmtermin an gerechnet 6 Wochen vordatiert werden könne; es muß vielmehr der FU wenigstens als steter Hinweis beginnen mit dem Schulbeginn jener Klasse, in der das Sakrament gespendet wird. Das Buch überläßt es allerdings dem Katecheten, wie er im deutschen Gebiet mit der sehr großen, noch gar nicht diskutierten Schwierigkeit fertig werden will: der Neue Katechismus sieht in seinem 2. Teil zwei Lehrstücke vor für die Besprechung der Firmung; der 3. und 4. Teil wird mit seinen 45 Lehrstücken jenes Schuljahr vollkommen ausfüllen, das in Zukunft für die Firmspendung in Betracht kommt. Wie man dann noch wenigstens 20 Lektionen unterbringen soll, in einem Lehrstoff, der sich als »Gebotenlehre« und »Lehre von den letzten Dingen« inhaltlich sehr weit von der Firmung entfernt, müßte geklärt werden.

Das Buch selbst gründet auf der Voraussetzung, daß die Firmung an neunjährige Kinder gespendet werde; der ganze innere Aufbau des Unterrichtes geht von diesem Anliegen aus. So ist er viel mehr auf die Kinderaszese abgestellt, als daß er jene Gedankenreihen verfolgen will, die wir gerne in den Unterrichtsplan der reiferen dreizehnjährigen gestellt wissen wollen.

Die einzelnen Kapitel: 1. Teil: Lehre vom Heiligen Geist: Firmung als »Krönung der Taufe« (Stellung des Sakraments des Ordo?) Hl. Geist in den Propheten – in Christus – im Leben der Apostel in der Kirche – im Einzelmenschen. 2. Teil: Das Sakrament: Salbung – Symbol – gesalbt zum König, zum Propheten, zum Priester; die Spendung der Firmung, der Firmtag; Ausklang: die Firmung im Leben – die geistliche Firmung als Erinnerung und Erneuerung.

So bleiben im Aufbau manche Forderungen bestehen; wir möchten wünschen, daß gerade jene Abschnitte, welche die Gestaltung des Lebens des Gefirmten behandeln sollen, kraftvoller, umfassender, lebensnäher besprochen werden sollten (vgl. 156). Es sollten wohl auch die Aufgaben, die sich ein junger Mensch als »Firmfrucht« stellen soll, nicht bloß aus dem Leben der Heiligen genommen werden, sondern aus der Situation des modernen Jugendlichen. Es soll das Reich Christi durch die Gefirmten aus ihrem geheiligten und vergeistigten Alltag geformt werden, wenngleich das Beispiel der Heiligen in seiner Kraft des Ansporns ein Ziel aufdeuten darf, das zwar kaum erreicht werden wird, das aber in der Kraft des Heiligen Geistes erreicht werden kann.

Bei der Lektüre dieses in Schweizer Art geschriebenen Buches wird man einige sprachliche Eigenarten vorfinden; auch manche unterrichtliche Vorbehalte anmelden. Der hl. Papst Pius X. ist (92) »Beppo Sarto« genannt; sein trockenes Pausebrot für die Schule das einzige »Festmahl«. Die Namenabkürzungen lieben wir in öffentlicher, wenn auch vertrau-

ter Weise nicht mehr (Erni, Urs, Schoggi statt Chokolade!); ein Ausruf der Bewunderung für die gottgegebene Herrlichkeit der Natur muß nicht »Studentenkauderwelsch« sein (32); der begnadete Mensch ist wohl kein »Schoßkind Gottes« (23); man soll auch keine »Opferchen« bringen (134); die Sünde »verschmiert« nicht den Leib, den Tempel Gottes (160); das Tischgebet sollte auch von den Kindern nicht sitzend gebetet werden (159).

Das Buch bringt als Zusammenfassung der Katechesen begrüßenswerterweise »Merksätze«; es zeigt sich jedoch, wie schwer es ist, in allen Fällen Formulierungen zu finden, die weder überflüssig sind (33) noch auch der theologischen Klarheit und Eindeutigkeit ermangeln (44, 95, u. a.). Manchen Gleichnissen und Vergleichen möchte man schlagkräftigere Zielstrebigkeit wünschen (der Neid an der Firmtafel!), Hl. Geist als »Luft« (wohl besser: Wasserdampf in der Luft – denn Luft allein läßt kein Leben auf der Erde zu!); vgl. auch Emmausscene (42); der Hinweis auf Katharina Emmerich für das Wirken des Hl. Geistes als Bewahrung und Übermittlung der Offenbarung (?) (37); Taufe und Taufgnade möchten wir nicht als »Wunder« bezeichnen, (107), auch nicht die Glieder des Leibes (23). Die Erlösung durch Christus hat zwar sehr viel vom »Wehtun« weggenommen, aber trotz dieser Wohltat wird doch noch vieles bleiben, was dem (reuigen) Menschen wehe tut (47). Die Erlöser-Aufgabe war für Christus nicht schwerer dadurch, daß sie für die ganze Menschheit galt; sie ist wohl heldenmütiger geworden dadurch, daß er Undankbare, Feindliche, Gleichgültige frei machte.

In mancherlei Formulierungen ist das »Zeugnis« im modernen »Prophetentum« schwierig zu verwirklichen; wir müssen mehr verlangen als das Alltägliche, und wir dürfen das Heroische doch nur andeuten und voranstellen; Gott wird vieles von uns nicht verlangen, weil er weiß, daß wir nicht die Kraft zum Vollbringen hätten, und darum wird er uns nicht über unsere Kraft versuchen.

Es darf nicht bestritten werden, daß dieses Buch voll Mut das Problem eines ausgedehnten FU bespricht, in ausführlichen Katechesen. Jeder Katechet wird sie im Schmelztigel seiner Eigenart umgestalten; ihre lebendige Sprache, welche die Natur und Übernatur verbindet, ihre große Aufgeschlossenheit für die praktische Lebendigkeit und die lebendige Seelsorgspraxis, ihre Voranstellung wenig bekannter Gleichnisse und Stellen aus den Prophetenbüchern, auch ihre markanten, vieles beinhaltenden Zeichnungen.

Das Buch gibt viele, sehr wertvolle Anregungen; gerade auch dadurch, daß es nachdenklich macht für die Erfüllung so mancher Wünsche.

München Hubert Pöhlein

Eingesandte Schriften

Eine Besprechung der unaufgefordert eingesandten Schriften erfolgt nach Tunlichkeit

Anima. Vierteljahresschrift für praktische Seelsorge. XIV. Jahrgang, Heft 2, 1959. Olten, Walter, 1959. Gr.-8°, S. 97–193. – Einzelheft DM 4,—; im Abonnement DM 3,75.

Aristoteles, *Rhetorik an Alexander.* Herausgegeben, übertragen und in ihrer Entstehung erläutert von Paul Gohlke. Paderborn, Schöningh, 1959. Kl.-8°, 110 S. – Brosch. DM 5,80.

Aristoteles, *Über die Glieder der Geschöpfe.* Herausgegeben, übertragen und in ihrer Entstehung erläutert von Paul Gohlke. Paderborn, Schöningh, 1959. Kl.-8°, 254 S. – Brosch. DM 12,50.

Blomme, Robert, *La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XII^e siècle.* (Universitas Catholica Lovaniensis. Series III.-Tomus 6.) Louvain/Gembloux, Publications Universitaires de Louvain/J. Duculot, 1958. Gr.-8°, XII und 389 S. – Brosch. bfrs. 390,—.

Brunner, Gottfried, *Der Nabuchodonosor des Buches Judith.* 2. gekürzte und erweiterte Auflage. Berlin, Günther & Sohn, 1959. 8°, 166 S. – Preis nicht mitgeteilt.

Engelmann, Ursmar, OSB, *Die Psychomachie des Prudentius.* Lateinisch-Deutsch. Basel Freiburg Wien, Herder, 1959. Gr.-8°, 94 S. und 24 Bildtafeln. – Pappbd. DM 16,—.

Finé, Heinz, SJ, *Die Terminologie der Jenseitsvorstellungen bei Tertullian.* Ein semasiologischer Beitrag zur Dogmengeschichte des Zwischenzustandes. (Theophaneia. Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums, 12.) Bonn, Hanstein, 1958. Gr.-8°, 252 S. – Brosch. DM 29,80.

Fries, Albert, CSsR, *Die Gedanken des heiligen Albertus Magnus über die Gottesmutter.* (Thomistische Studien, Bd. VII.) Freiburg Schweiz, Paulusverlag, 1958. Gr.-8°, XI und 421 S. – Brosch. DM 26,—.

Geist und Leben. Zeitschrift für Aszese und

Mystik. 32. Jahrgang, Heft 4. Würzburg, Echter, 1959. Gr.-8°, S. 241–320. – Einzelheft DM 3,—; Jahresabonnement DM 7,50.

Hoffmann, Fritz (Herausgeber), *Die Schriften des Oxforder Kanzlers Johannes Lutterell.* Texte zur Theologie des vierzehnten Jahrhunderts. (Erfurter Theologische Studien, 6.) Leipzig, St. Benno-Verlag, 1959. Gr.-8°, X und 243 S. – Preis nicht mitgeteilt.

Hornef, Josef, *Kommt der Diakon der frühen Kirche wieder?* Wien, Herder, 1959. Kl.-8°, 192 S. – Engl. Brosch. DM 6,80.

Jasper-Bethel, Gerhard, *Stimmen aus dem neureligiösen Judentum in seiner Stellung zum Christentum und zu Jesus.* (Theologische Forschung. Wissenschaftliche Beiträge zur kirchlich-evangelischen Lehre. Hrsg. von H.-W. Bartsch. XV.) Hamburg-Bergstedt, Reich, 1958. Gr.-8°, 149 S. – Brosch. DM 10,—.

Die Katholische Kirche in Berlin und Mitteldeutschland. Berlin, Morus-Verlag, 1959. 8°, 64 S. und 29 Fotos und 3 Karten. – Brosch. DM 2,80.

Kirchgässner, Alfons, *Die mächtigen Zeichen.* Ursprünge, Formen und Gesetze des Kultes. Basel Freiburg Wien, Herder, 1959. 8°, 551 S. mit 16 Bildtafeln. – Ln. DM 32,—.

Kirchhoff, Hermann (Herausgeber), *Kaufet die Zeit aus.* Beiträge zur christlichen Eschatologie. Festgabe für Professor Dr. Theoderich Kampmann. Paderborn, Schöningh, 1959. 8°, 216 S. – Ln. DM 12,—.

Knox, Ronald A., *Das Evangelium in Aldenham und anderswo.* Köln, Bachem, 1959. Kl.-8°, 183 S. – Ln. DM 11,80.

Lackmann, Max, *Katholische Einheit und Augsburger Konfession.* Graz Wien Köln, Styria, 1959. Kl.-8°, 224 S. – Ln. DM 9,80.

Lantbert von Freising 937–957. Der Bischof und Heilige. Erinnerungsgabe an die Jahrtausendfeier 1957 mit 3 Bildtafeln. In Verbindung mit Johannes Fuchs und Adolf W. Ziegler herausgegeben von Joseph A. Fischer. (Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte. 21. Bd., 1. Heft.) München, F. X. Seitz, 1959. Gr.-8°, 108 S. – Kart. DM 8,80.

Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici. Begründet von Eduard Eichmann †. Neu bearbeitet und herausgegeben von Klaus Mörsdorf. II. Band: Sachenrecht. 9. verbesserte Auflage. München-Paderborn-Wien, Schöningh, 1958. Gr.-8°, 511 S. – Brosch. DM 22,—; Ln. DM 26,—; Th. Ausgabe DM 22,50.

Lewis, C. S., *Das Gespräch mit Gott.* Bemerkungen zu den Psalmen. Einsiedeln Zürich Köln, Benziger, 1959. Kl.-8°, 187 S. – Ln. DM 9,80.

Maertens, Thierry/Heuschen, Louis, *Die Sterbeliturgie der Katholischen Kirche.* Glaubenslehre und Seelsorge. Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1959. 8°, 165 S.– Ln. DM. 9,80.

Peterson, Erik, *Frühkirche, Judentum und Gnosis.* Studien und Untersuchungen. Rom Freiburg Wien, Herder, 1959 Gr.-8°, 378 S. – Ln. DM 38,—.

Reinisch, Leonhard (Herausgeber), *Theologie heute.* Vierzehn Vorträge aus der Sicht der beiden Konfessionen. Eine Sendereihe des Bayerischen Rundfunks. München, Beck, 1959. 8°, X und 210 S. – Ln. DM 7,80.

Schoeps, Hans-Joachim, *Paulus.* Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte. Tübingen, Mohr (Siebeck), 1959. Gr.-8°, XII und 324 S. – Brosch. DM 28,—; Ln. DM 32,50.

Schreiber, Georg, *Die Wochentage im Erlebnis der Ostkirche und des christlichen Abendlandes.* (Wissenschaftliche Abhandlungen derArbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Bd. 11.) Köln und Opladen, Westdeutscher Verlag, 1959. Gr.-8°, 283 S. – Ln. DM 23,—.

Söhngen, Gottlieb, *Der Weg der abendländischen Theologie.* Grundgedanken zu einer Theologie des »Weges«. München, Anton Pustet, 1959. Kl.-8°, 117 S. – Ln. DM 8,80.

Stelzenberger, Johannes, *Conscientia bei Augustinus.* Studie zur Geschichte der Moraltheologie. Paderborn, Schöningh, 1959. Gr.-8°, 184 S. – Brosch. DM 14,—.

Strolz, Walter, *Der vergessene Ursprung.* Das moderne Weltbild, die neuzeitliche Denkbewegung und die Geschichtlichkeit des Menschen. Basel-Freiburg–Wien, Herder, 1959. 8°, 170 S. – Ln. DM 10,80.

Teilhard de Chardin, Pierre, *Der Mensch im Kosmos.* (Le Phénomène Humain.) München, Beck, 1959. Gr.-8°, XVI und 311 S. – Geh. DM 15,—; Ln. DM 18,50.

Wibbing, Siegfried, *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament* und ihre Traditionsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Qumran-Texte. (Beiheft 25 zu ZNW.) Berlin, Töpelmann, 1959. Gr.-8°, XVI und 127 S. – Brosch. DM 20,—.

HANS FRHR. VON CAMPENHAUSEN – HEINRICH BORNKAMM

Bindung und Freiheit in der Ordnung der Kirche

Zwei Vorträge

(Sammlung gemeinverst. Vorträge 222/223)

1959. 48 Seiten. DM 3,80

Das Heft enthält die beiden Vorträge: „Das Problem der Ordnung im Urchristentum und in der alten Kirche" (H. Frhr. von Campenhausen) und „Bindung und Freiheit in der Ordnung der Kirche" (H. Bornkamm).

WILFRIED WERBECK

Jacobus Perez von Valencia

Untersuchungen zu seinem Psalmenkommentar

(Beiträge zur historischen Theologie 28)

1959. VI, 273 Seiten. Brosch. DM 31,50

Der spanische Augustinereremit (ca. 1408 - 1490), der hier erstmals in einer Monographie behandelt wird, repräsentiert besonders klar die theologischen Traditionen des spätmittelalterlichen Augustinerordens. So lassen sich aus der Untersuchung seines Psalmenkommentars neue Einsichten in Hermeneutik, Exegese und Theologiegeschichte des späten Mittelalters und besonders der Augustinerschule gewinnen.

Medicus Viator

Fragen und Gedanken am Wege Richard Siebecks

Eine Festgabe seiner Freunde und Schüler zum 75. Geburtstag

1959. VIII, 376 Seiten. 1 Bild. Lw. DM 39,—

Die Festschrift enthält außer einem Grußwort von Karl Barth in seinem 2. Abschnitt: Zur theologischen Besinnung Beiträge von E. Thurneysen, E. Schlink, G. von Rad, G. Bornkamm, E. Metzke, R. u. M. Hengel.

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

GTU Library
3 2400 00251 3095

Münchener theologische
Zeitschrift

v.10
1959

v.10
1959

THREE DAY

348874

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709